TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 66 - ISSN 2183-0266

SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2026

Sede
Praça Coronel Pacheco, 15 (Edif. Parcauto), piso 1
4050-453 PORTO (Portugal)

Título
Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Número
volume: LXVI (referente a 2026)

Edição e Propriedade
Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

NIPC
501663614

Sede do Editor e de Redação
Praça Coronel Pacheco, 15 (Edif. Parcauto), piso 1
4050-453 PORTO

Local e Data da Edição
Porto, julho de 2026

Periodicidade
Anual

Direção
Vítor Oliveira Jorge

Redação
Direcção da SPAE/*Editorial staff: Álvaro Campelo* – Professor, Universidade Fernando Pessoa; Investigador do CRIA; *António Manuel P. da Silva* – Câmara Municipal do Porto; investigador do CITCEM; *Stella Azevedo* – Instituto Zorgi; *Ana Leite da Cunha* – Património Cultural, I. P. (reformada); *Marina Prieto Lencastre* – Professora, Universidade Fernando Pessoa; *Maria Isabel Luna* – Câmara Municipal de Torres Vedras; conservadora de museus; *Manuel João Abrunhosa* – Investigador do CITEUC – Centro de Investigação da Terra e do Espaço da Universidade de Coimbra; *Ana Margarida Vale* – Professora, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Investigadora do CITCEM

Composição, Paginação, Colocação Online
João Candeias | joaocandeias00@gmail.com

Capa e Design Gráfico
Carlos Enfedaque

Contatos
SPAE – spae.antropologia@gmail.com

Website
https://revistataeonline.weebly.com/

ISSN
2183-0266

Publicação registada na Entidade Reguladora para a Comunicação Social com o número 126461. Publicação periódica com revisão por pares. Esta publicação é gratuita e de acesso aberto.

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

A revista digital TAE online visa prosseguir neste suporte a ideia de uma publicação periódica que espelhe aspectos de pesquisa empírica, de reflexão teórica e de visões inter e transdisciplinares que permitam contribuir para compreender melhor, numa visão rigorosa e crítica, os diferentes aspectos do ser humano e das sociedades.

Estatuto editorial

Os Trabalhos de Antropologia e Etnologia são uma publicação periódica digital editada pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, que se dedica à promoção da cultura científica nas áreas da Antropologia e das ciências sociais e humanas em geral.

Pretende constituir um espaço de estudo, reflexão e divulgação direccionado para os seguintes objectivos fundamentais:

1. Contribuir para uma maior dinâmica da comunidade científica na área das ciências sociais e humanas (no seu sentido mais abrangente), no plano da produção e difusão do conhecimento, do constante alargamento e confronto de perspectivas, e do incentivo a, e revelação de, novos autores;

2. Estabelecer pontos de contacto entre a Antropologia e outras áreas disciplinares, incluindo a Filosofia, numa perspectiva ampla e crítica, atenta à complexidade do comportamento humano e dos sentidos, presentes e passados, da vivência em sociedade, tal como têm sido, e estão permanentemente sendo, debatidos pelos melhores autores.

Os TAE aceitam trabalhos inéditos, de autores nacionais ou estrangeiros, em português, espanhol, francês, inglês e italiano, podendo igualmente incluir traduções, devidamente autorizadas, de textos de colegas estrangeiros, considerados de excepcional importância.

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas

VOLUME LXVI

PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2026

SUMÁRIO

Preâmbulo
(Vítor O. Jorge) 9

Making, Growing, Learning
(Tim Ingold) 13

DOSSIÊ
EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR NOS AÇORES. 25
Apresentação
(João Leal, Maria Manuel Quintela, Fátima Santos). 27

Impérios Incertos. A Crise das Festas do Espírito Santo em Santa Maria (Açores)
(João Leal) 31

Biografia de uma Romaria Quaresmal de Mulheres no Nordeste (São Miguel)
(Maria Manuel Quintela) 47

Tradição e Inovação nas Cavalhadas de São Pedro da Ribeira Seca (Ribeira Grande)
(Fátima Santos). 75

The Rise and Fall of the Taskscape in Archaeology
(Julian Thomas) 95

Ontologia Desorientada em Relação ao Objeto; ou, o Sujeito de *O que é o Sexo?*
(Russell Sbriglia) 117

Rumo a uma Arqueologia Pós-Paradigmática
(Kristian Kristiansen) 141

O Papel do Ativismo Socioambiental na Transição Energética Socialmente Responsável
(Geraldo Barboza de Oliveira Junior, José Machado Moita Neto, Maírton Celestino da Silva) 153

A Cidade já não é o que era
(José Alberto Rio Fernandes). 185

Ontologias da Natureza e Culturas Digitais. Pensando as Fronteiras Éticas com a Inteligência Artificial
(Marina Prieto Afonso Lencastre) 193

Os Caminhos da Contrarrevolução: o Ruidoso e o Íntimo. O Caso de Portugal em 1975
(Fernando Dores Costa) 211

Daqui Houve Nome o Arquivo da Torre do Tombo: o Funcionamento do Arquivo Régio no Castelo de São Jorge (Séculos XIV a XVIII)
(Fernanda Ribeiro) 239

As Energias Renováveis e o Idílio Pastoral em Portugal
(Luís Silva) 259

Sorel e o Direito à Greve Geral
(Maria João Cantinho) 275

DOSSIER
UN AUTRE COMMENCEMENT POUR LA PSYCHANALYSE. L'INCONSCIENT ET LA JOUISSANCE DE L'ÊTRE QUI PARLE
[UM OUTRO COMEÇO PARA A PSICANÁLISE. O INCONSCIENTE E O GOZO DO SER FALANTE]
(Christian Fierens) 281

Conférence 1: Le Temps des Discours. 283
Conférence 2: Oser la Folie de l'Inconscient. 299
Conférence 3: Pas Encore ou le pas de *Encore* 311
Conférence 4: La Répétition et l'Invention de l'*Ego* 319

Le Temps de Détresse. Reposer dans le Mouvement du Dire
(Freddy Guilloteau) 325

Erros deles, má Fortuna, Amor Dolente — para uma Leitura do "Episódio do Adamastor" (Os Lusíadas) e de "Lamento della Ninfa" (Madrigali Guerrieri et Amorosi)
(Susana Guimarães e Castro) 333

Cortejos, Desfiles, Paradas, Manifestações, Procissões: Algumas Reflexões Ocasionais
(Vítor Oliveira Jorge) 349

RECENSÕES 365

Notas Críticas ao Dicionário Crítico da Revolução Liberal
(Fernando Dores Costa) 367

Roma e os Indígenas: a Submissão pelo Privilégio
(José D'Encarnação). 385

PREÂMBULO

Como no volume anterior, voltamos neste volume a abrir a revista — a qual, sem exagero, creio, ganha de número para número acrescida qualidade como revista portuguesa de ciências sociais e humanas — com a lista das atividades realizadas durante o ano passado, essencialmente palestras *online*. A necessidade de a certa altura do ano nos adaptarmos a um sistema diferente do "zoom" a que já estávamos habituados, criou algumas dificuldades, bem como o facto de não sabermos editar vídeos. Apesar de tudo, aqui vai uma série de sugestões que nos parece bastante interessante, diversificada e significativa. Muito obrigados ficamos a todos/as os/as colegas que aceitaram colaborar connosco desse modo.

E, tal como no número anterior da revista, voltamos a solicitar, a quem nos lê agora, que se associe a nós, que nos proponha temas, nomes e autores/autoras para as palestras de 2027 (em geral, uma por mês, com exceção de agosto) e, também, textos para o próximo volume da revista… estamos como sempre totalmente abertos a sugestões válidas, que desde já agradecemos.

Eis então a lista referida acima:

ATIVIDADES PÚBLICAS REALIZADAS EM 2025

27 janeiro palestra aberta a todas as pessoas interessadas, por zoom, do Prof. Doutor Abraham I. Fernández Pichel, FCT assistant researcher y profesor de Egiptología en la Universidade de Lisboa (Portugal) sobre "Los templos egipcios y la religión egipcia: inscripciones jeroglíficas y escenas de ofrenda a las divinidades".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=gYpgNYN4HzI&t=66s.

24 fevereiro palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, da Prof.ª Doutora Sónia Duarte, ARTIS – Instituto de História da Arte da FLUL e CESEM/NOVA – Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical da FCSH sobre "Pintura, música e dança em Portugal: notas acerca do seu inventário, estudo, sonorização e salvaguarda".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=3j5oS3PNMxw&t=40s.

18 março Assembleias gerais, realizadas presencialmente na sede da associação, Porto, a primeira ordinária, a segunda eleitoral, para eleição dos elementos dos corpos sociais da SPAE para o triénio 2025-2027.

24 março palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Prof. Doutor João Teixeira Lopes, Professor catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sobre "O individualismo mata o ativismo? Notas sobre a gramática psicologizante da ação coletiva".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=IeFuDBQYcQ4&t=48s.

28 abril palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Antropólogo e Arqueólogo Lois Ladra, Diretor do Museo do Pobo Galego, sobre "O Museu do Povo Galego: cinco décadas de luta cultural".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=ZhdShaygxrQ&t=80s.

26 maio palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, pela Doutora Alcina Cortez, curadora e produtora de exposições, sobre "Som como Património: Do Registo Sonoro ao Artefacto Museológico".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=2XAAQ5MNi4I.

30 junho palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Prof. Doutor Carlos Manuel Faísca, da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Interdisciplinares – CEIS20 –, Faculdade de Letras, sobre "Regadio e desenvolvimento regional no Sudoeste peninsular: Extremadura e Alentejo, 1950-2020".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=mWsA3LoPnwU.

28 julho palestra por *zoom* aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Prof. Doutor Fernando Matos Rodrigues, Antropólogo, investigador no CICS. NOVA – Universidade do Minho, sobre "Ocupar, resistir e habitar: práticas de resistência e de organização dos moradores nas ilhas e bairros populares do Porto".
Vídeo aqui: https://youtu.be/aL_aDAtVECs?si=DKXLOA1AhnvaIWOz.

22 setembro palestra por *Google Meet*, aberta a todas as pessoas interessadas, pela Prof.ª Doutora Clara Saraiva, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL) sobre "Mortos embrulhados e fantasmas digitais: antepassados e griefbots na era digital".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=rg6xiMTSjn0.

14 outubro colocação *online* da revista *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 65, 2025.
Aqui: https://revistataeonline.weebly.com/uacuteltimo-volume.html.

27 outubro palestra por *Google Meet*, aberta a todas as pessoas interessadas, pela arqueóloga Doutora Maria Filomena Barata, do CEC – Centro de Estudos Clássicos e do CIDEHUS, sobre "Por que é importante hoje falar de Mitologia?".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=GDbNmacz7dE&t=1s.

17 novembro palestra por *Google Meet*, aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Professor Doutor Nuno Fonseca, do Instituto de Filosofia da UNL (IFILNOVA), sobre "Que histórias podem os sons contar?".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=AX_mejGmABc&t=27s.

24 novembro palestra por *Google Meet*, aberta a todas as pessoas interessadas, pelo Prof. Doutor João Vieira Caldas, Professor aposentado do Instituto Superior Técnico, sobre "Efeitos Especiais: o papel da forma e da profundidade dos tetos nas casas da aristocracia portuguesa da Idade Moderna".
Vídeo aqui: https://www.youtube.com/watch?v=k0tbMPRjl30.

15 dezembro palestra pela investigadora Lic.ª Madelín Zeida Pupo Santiesteban, estudiante de la Maestría en Estudios histórico-arqueológicos de la Universidad del Buenos Aires (desde el 2022) y de la Maestría en Estudios Clásicos (2025), sobre "El concepto de aculturación en el Padre de la antropología mexicana, Manuel Gamio".
Esta palestra não pôde realizar-se em condições transmissão/audição aceitáveis, devido a problemas técnicos de comunicação, o que muito lamentamos, dado o grande interesse que despertou. Procuraremos, quando possível, levá-la de novo à prática.

Pel' A direção da SPAE
Vítor Oliveira Jorge
Porto, 1 de janeiro de 2026

MAKING, GROWING, LEARNING

por

Tim Ingold[1]

Abstract: Making things tends to take second place in an educational system that prioritises the intergenerational transmission of formal knowledge. It may play a role in preparing students for the world of work in which their knowledge is to be applied, but this is ancillary to the learning through which knowledge is first acquired. Here, I reverse this order of priority. I claim that making comes before learning, not the other way around. To establish this claim, I argue first that making is a way of growing, and second that growth is a way of learning. I conclude by reflecting on the implications of this view of making and learning for the educational curriculum.

Keywords: knowledge; materials; imagination; curriculum; ontogenesis; correspondence; generations.

Resumo: A criação (fazer coisas) tende a ficar em segundo plano num sistema educativo que prioriza a transmissão intergeracional de conhecimento formal. Ela pode desempenhar um papel na preparação dos alunos para o mundo do trabalho, no qual o seu conhecimento será aplicado, mas isso é secundário em relação à aprendizagem através da qual o conhecimento é inicialmente adquirido. Aqui, inverto essa ordem de prioridades. Afirmo que fazer vem antes de aprender, e não o contrário. Para fundamentar esta afirmação, argumento, em primeiro lugar, que fazer é uma forma de crescer e, em segundo lugar, que crescer é uma forma de aprender. Concluo refletindo sobre as implicações desta visão de fazer e aprender para o currículo educativo.

Palavras-chave: conhecimento; materiais; imaginação; currículo; ontogénese; correspondência; gerações.

Making things has always tended to be pushed to the margins of an educational system that prioritises the intergenerational transmission of academic knowledge. This marginalisation rests on the supposition that to make something is simply to execute, in bodily and mechanical practice, knowledge already transferred. While making may be accorded a role in skills training, or in preparing students for the world of work in which

[1] Tim Ingold is Professor Emeritus of Social Anthropology at the University of Aberdeen. He has carried out fieldwork among Saami and Finnish people in Lapland, and has written on environment, technology and social organisation in the circumpolar North, on animals in human society, and on human ecology and evolutionary theory. His more recent work explores environmental perception and skilled practice. Ingold's current interests lie on the interface between anthropology, archaeology, art and architecture. His recent books include *The Perception of the Environment* (2000), *Lines* (2007), *Being Alive* (2011), *Making* (2013), *The Life of Lines* (2015), *Anthropology and/as Education* (2018), *Anthropology: Why it Matters* (2018), *Correspondences* (2020), *Imagining for Real* (2022) and *The Rise and Fall of Generation Now* (2023). Ingold is a Fellow of the British Academy and the Royal Society of Edinburgh. In 2022 he was made a CBE for services to Anthropology.

their knowledge is to be applied, this training and preparation are deemed to take second place to the learning through which knowledge is first acquired. In the present essay I aim to challenge this model of making-after-learning. I claim that making lies not on the periphery but at the heart of a process of learning in which knowledge is not so much transferred as grown, and that this growth — far from being confined within generation after generation of students — is brought about by teachers and students of different but overlapping generations working together. Making, then, does not afford an exit from learning, at the point where acquisition gives way to application. On the contrary, it is the very impulse that drives the learning process from within.

To establish these claims, our first task will be to explore what it means to say of knowledge, that it is grown, and of things, that they are made. More particularly, this means rethinking the relation between making and growing. I propose that making — rather than setting outer parameters to growth, specifying its moments of initiation and conclusion — enters dynamically into the growth process itself, and works to regenerate it. Our second task will then be to show that the regenerative potential of making to effectuate growth is the driving force behind the process of learning. To do this, we will need to think differently of generations, not as succeeding one another like layers in a stack, each destined to replace its predecessor, but as arrayed lengthwise, like the twisted fibres of a braid. Learning, then, carries on over generations by way of their co-participation in the productive activities through which things get made. I conclude by reflecting on the implications of this view of making, growing and learning for the educational curriculum. More than merely an add-on to complement the intellectual side of learning, mediated by words and symbols, with a manual side that draws on embodied skills and tacit knowledge, making injects vitality into the traditional academic disciplines themselves, transforming them from the inside. With that, education itself becomes a process not of transmission but of growth.

MAKING AND GROWING

Words like making and growing can of course have many shades of meaning, and there is little to be gained from trying to come up with exact definitions or to legislate on how the words should be used. For example, one can *make* an artefact, *make* music, *make* a bed, *make* love, *make* hay, *make* fire, and each entails a different sense of making. Likewise, one can *grow* a beard, *grow* potatoes, *grow* weary, and again, growing means something different in each case. I do want to highlight a contrast, however, between the focus on outcome and the focus on process. Making generally invites the question

'*What* are you making?', to which the answer is whatever you hope eventually to come up with. With growing, by contrast, it is more a question of 'What is going on here?' To answer, we must join with the generation of things — with their coming into being or ontogenesis — spelling out the tasks that have to be done rather than specifying end products.

This distinction is precisely parallel to one that the philosopher Martin Heidegger drew in a celebrated essay, *Building Dwelling Thinking*, on which I have modelled my title for this text (HEIDEGGER, 1971). Making and building are of a kind, but so are growing and dwelling. What building was to dwelling, for Heidegger, making is to growing for us. In his essay, Heidegger argued that rather than dwelling going on within building, we should think of building as going on within, and conditional upon, a process of dwelling. 'We do not dwell because we have built', as he put it; 'but we build and have built because we dwell, that is, because we are *dwellers*' (HEIDEGGER, 1971, 148). In short, Heidegger turned the conventional order of building and dwelling back to front. And this is precisely what I aim to do with making and growing. We make because we grow, and we grow what we make. To be clear: this is a question of priorities, not of alternatives. To prioritise growth is not to deny that humans make things. It is only to insist that making finds its ground in growing, and not the other way around.

The paradox of making, were it to be taken as the compass of our actions, is that it would begin where it ends, with the specification of its final products. The thing to be made would have already to be prefigured, in some sense, even before a finger has been lifted in its construction. And from beginning to end, the figure should remain constant, hovering over the making process until the form of the thing, now realised in the material, precisely fits. Where, then, would this figure lie? It is often supposed that human beings have a special place for it, in a region of the mind known as imagination. Whether such a place is truly unique to humans, or common to other animals as well, is much debated. Might the beaver imagine its lodge before setting to work, or the weaver-bird its nest? Whatever may be the case for mammals and birds, most would draw the line at insects. As Karl Marx opined in the first volume of *Capital*, 'what from the very first distinguishes the most incompetent architect from the best of bees, is that the architect has built a cell in his head before he constructs it in wax' (MARX, 1930, 169-70).

Makers might be practically inept, says Marx, but at least they have their plans. And in the work of making, these plans are realised in some raw material. That is to say, a form that is initially immaterial is joined with material that is initially formless, to produce an artefact that unites both form and material. This is the so-called hylomorphic model of making (from the Greek *hyle*, 'material' plus *morphe*, 'form'), which has come down to us all the way from Aristotle. In his *Metaphysics*, Aristotle asks us to imagine a brazen statue: 'I mean by matter, …brass; by form the figure of the idea;

and by that which is composed from these, the whole statue' (ARISTOTLE, 1801, 154)[2]. The sculptor, in this instance, begins with the figure and finishes with the monument. In between start and end points, however, stuff happens. Materials are mixed, bent, shaped, transformed. There's a sort of growth, a becoming. But it is a growth that is bracketed between the start and end points of making, between the initial idea and the final form. We could call this *growing-in-making* (INGOLD, 2015, 120-1).

That, indeed, is how it might look to a visitor from outside the working environment, such as a client, customer or owner-manager, with little or no practical experience of what goes on in it. The visitor would recognise the end results, and judge them by comparison with initial expectations, while preferring not to dwell on what happens in between. Growing, then, is hidden inside the box of making. Researchers with backgrounds in cognitive psychology, trained to place the operations of the intellect before their practical enactments, whether bodily or mechanical, are inclined to adopt a similar perspective. For example, Joy Paul Guilford — a pioneer in the study and measurement of human intelligence and a founding figure in the psychology of creativity — asserted of all human inventions that 'they were present in thought before they appeared in tangible form' (GUILFORD, 1939, 461). For Guilford, the creative part of invention is attributable entirely to the capacity of the brain to reassemble ideas into novel combinations. Were it not for this capacity, he thought, there could be no arts, no culture, indeed no civilisation worthy of the name. Translated into the world of commerce, we find the same logic at work in the attribution of product innovation to the intelligence of a design process that lies in the novel recombination of ideas. The rest is mere execution.

Much of the hype that currently surrounds making taps into these preoccupations. From fab-labs to sandpits, places of making are turned into havens for self-styled 'creatives' to engage in tournaments of intellectual juggling, or bricolage, while the productive engagement with materials that actually gives rise to things is reduced to little more than the three-dimensional equivalent of a printout.[3] Washed in the high tide of postmodern consumerism, the novelty of ends triumphs over the promise of perpetual beginning. Yet for practitioners who are inside the process, in amongst the stuff and tackle of their trade, this promise is paramount. All, in what they do, move stuff across a threshold, from old life to new. Think of the potter, giving clay from the soil a new lease of life in the emerging form of a vessel, much as the hands of the midwife deliver new human life into the world; of the shipwright, introducing timber felled from the forest to a new life at sea; the weaver, turning fleece that once grew on the backs of animals into

[2] Later translations render the material in this example as not brass but bronze.

[3] I should add that this reduction is a feature of the hype; I would not attribute it to practitioners themselves, who may hold very different views.

cloth to cover the bodies of human wearers. From this 'inside' perspective, the maker reappears as a demiurge who stands on the cusp, tasked not with bringing matters to a head, or designs to their conclusion, but with launching new beginnings, giving birth to a world. This is *making-in-growing* (INGOLD, 2015, 120-4).

Makers, in this sense, can still be conjurers, or bricoleurs. There is a deviousness in their art, and a capacity for improvisation that aims as much to get around things as to join them up. But the improvisation of making-in-growing is quite the opposite of the innovation of growing-in-making; it is the fount of renewal rather than the hallmark of novelty. Real bricoleurs — unlike their fictional counterparts, immortalised by the anthropologist Claude Lévi-Strauss in his comparison of the bricoleur with a thinker compelled to work with a limited set of heterogeneous elements, whose kaleidoscopic mind forms new connections with every shake of its fragmentary contents — have a feel for the materials with which they work, and breathe new life into them even in the course of their recomposition and reuse. As even Lévi-Strauss admits, the verb *bricoler* originally indicated 'a movement off the expected path', a swerve (LÉVI-STRAUSS, 2021, 20). With making-in-growing, you enter into the grain of your materials, causing the course of each to deviate in such a way that they not only *ad*here but also *co*here. That is to say, they are not just added up like the fragments of a mosaic but go along together like the strands of a weave. Time enters constitutively into the process of production (INGOLD, 2022, 256-72). What happens then to the imagination?

We do not deny that the maker has an idea in mind. But ideas don't come out of nowhere. Nor can their manufacture be attributed, on the model of growing-in-making, to a prior intention or design, as if the idea itself were first shaped by uniting the design with the formless material of thought. For this logic could only lead to an infinite regress. We would have to posit, inside the mind of the maker, another mind that makes its ideas, and inside that another, and so on. This regress is the curse of cognitivism, which looks ever inwards for the ultimate source of creative endeavour. But imagination is not on its own, nor does it conclude with the idea. On the contrary, to imagine is to mix and stir the ferment of one's own thinking with the generative fluxes of a world that is ever on the boil, or in the fecund words of anthropologist Stuart McLean, it is 'to respond creatively to the creativity of the world's ceaseless self-transformation' (McLean, 2009, 232). The imagination of the maker is already dreaming of the new life the stuff they're working with will lead, even as acts of making birth them into it. Rather than beginning with idea and ending with the object, with growing in between, here both idea and object are cast together in the slipstream of the ever-growing correspondence of materials and imagination.

WAYS OF LEARNING

This is true of people too. Indeed, the distinction we have drawn between growing-in-making and making-in-growing applies as well to the human life cycle as to other things made and grown. It is conventional, at least in so-called Western societies, to assume that growth, in both body and mind, is confined to the life cycle of the individual. It starts at conception, at which point it is supposed that a programme is already established for the individual's subsequent development, laid down in their genetic constitution. For human beings, however, any such programme would appear so loosely specified as to be insufficient, on its own, to set a viable life-course. Instead, it is understood to direct the individual to acquire further instructions from others of its kind, whether they be parental figures or others who serve, in one way or another, as mentors. In a word, the individual is required to *learn*. As a shorthand for the content of what is learned, it has become usual to co-opt the concept of culture. Accordingly, the individual is set up with a dual prospectus, part-genetic, part-cultural, in the expectation that they will devote their life to its fulfilment. Life begins with the formal prospectus, along with the material resources of the environment, and ends with its realisation in the world. Growth — or more technically, ontogenesis — is what happens in between. This is equivalent to growing-in-making.

This picture of ontogenesis, as the lifetime expression of legacy comprised of both innate and acquired traits, is so mainstream that it has passed largely unquestioned into the literatures of biology, psychology and education. It implies a radical distinction between the transmission of information *across* generations, whether by genetic replication or by cultural learning, and the expression of information *within* generations. Only the latter is a life-process; the former is not. Some researchers have extended the concept of learning to cover both, through the introduction of a further distinction, between social and individual learning. Social learning refers to the intergenerational transmission of cultural content; individual learning refers to the way recipients adjust or fine-tune their behaviour as they put the acquired information into practice within particular environmental contexts of action. The terms themselves, however, are profoundly misleading. On the one hand, a learning that adapts and responds to a context that necessarily embraces human and nonhuman others can be nothing if not social. On the other hand, to model learning as the transmission of information is to isolate both source and recipients, for purposes of analysis, from any relational involvement whatsoever.

Indeed, the supposition that knowledge is acquired, through social learning, independently and in advance of its practical application in the world, leads to an infinite regress of a kind that we have already encountered with the logic of growing-in-making. Here it comes down to the question of meaning. Gifted with language, humans can tell

of their plans. They can, in principle, explain what's to be done in words, possibly augmented by additional, non-verbal signs. And others, keen to know, can listen. But if they are to learn anything at all, these signs must also carry some meaning. In the transmission model, this meaning must come pre-attached. For how else could it be imported, readymade, into contexts of action? Yet if the meaning of a sign is to be read off in advance of its enactment, the recipient needs already to be in possession of a key. Just as in reading a map, you have to know what its symbols mean *before* you set foot in the territory. How, then, is the key to be transmitted? Only by encoding it in another set of signs, which in turn would require yet another key to be read, and so on *ad infinitum*.

This leads cognitive scientist Philip Johnson-Laird to the conclusion that all social learning is ultimately founded in innate — that is, genetically transmitted — attributes. 'You can learn to learn', Johnson-Laird admits, 'but then that learning would depend on another program, and so on. Ultimately, learning must depend on innate programs that make programs' (JOHNSON-LAIRD, 1988, 133). Yet switching the channel from cultural to genetic transmission does not obviate the problem. For if, as evolutionary theorist John Maynard Smith insists, genes are to transmit information, independently of their subsequent expression in ontogenesis, then again, they must carry a definitive semantic content (Maynard-Smith 2000). They have to mean something. The individual is said to receive this meaning at the very start of life, and — in ontogenetic development — to translate it into the mature form. Yet how can this meaning be received unless some code is already in place by which it can be read from the genetic script? Needless to say, no such code has ever been discovered. Instead, biologists have resorted to a circular logic by which meanings abstracted from developmental outcomes are read 'into' the genes as though they were there from the start and were responsible for bringing these outcomes about. The basic fallacy, in the words of philosopher of biology Susan Oyama, is to suppose 'that information can pre-exist the processes that give rise to it' (OYAMA, 1985, 13).

There is only one way to get around this fallacy. It is to acknowledge that the meanings of words, as indeed of genes, are not pre-attached but gathered from the very processes of ontogenetic development — that is, of growth — in which they are in play. Life, then, is not the expression or realisation of a prospectus already written for it, but the never-ending process of writing and rewriting the prospectus itself. This is making-in-growing. As the philosopher José Ortega y Gasset put it, human beings are *auto-fabricators*; they make themselves, and each other, in the crucible of their common life (ORTEGA Y GASSET, 1961, 115; see also INGOLD, 2010). What they are, or what they are destined to be, is fixed neither in nature nor in tradition, but is always work in progress, for which they bear a collective responsibility. And every step of fabrication, far from moving a life ever closer to its pre-ordained conclusion — or as educationalists

are wont to say, fulfilling its potential — opens up to renewed possibility. Each of us, at every moment in our lives, stands upon the cusp, taking in the experience of life lived thus far, and releasing it into new beginning. Life may be infused with potential, but this potential is not a limited good, of a kind that would ultimately be drained in its fulfilment. It is rather what the philosopher of education, Tyson Lewis calls *pure potentiality*, 'freed from its subservience to actualization' (LEWIS, 2011, 594).

What really goes on, then, when people learn things? Engaged in a common task, they may vary in proficiency and experience. Some are already masters, others still novices. As the former demonstrate what to do, the latter observe intently, co-ordinating their observations with their own movements so as to get the feel of things for themselves. After much practice, novices eventually grow to be as proficient as their erstwhile mentors, only to become mentors in their turn. Looking back, we might remark on how the knowledge of one generation of practitioners has been successfully restored in the next, albeit not without stylistic variation or even improvement. But to pretend that it has been transmitted is to start from the wrong end. Cross-generational stability is a measure of the convergence of developmental outcomes, not of the transmission of formal models for enacting them. As sociologist Pierre Bourdieu has it, in learning the novice copies 'not "models" but other people's actions' (BOURDIEU, 1977, 87). And meaning arises out of the action; it is discovered a posteriori; not transmitted a priori. It is in the wealth of meaning that practitioners draw from the collective experience of carrying out a range of tasks in an environment that their cultural knowledge resides. Far from being transferred intact from master to novice, it is continually co-produced in the course of their collaboration.

Knowledge, then, does not 'descend' from generation to generation but is regrown in each, through their practical overlap, as generations carry on their lives together. What every generation brings to the next are the conditions of development for this regrowth to occur. It follows that practices are not passed on through social learning. Nor are they subsequently implemented through individual learning. They are ever produced anew — or literally *re-produced* — in the context of environmentally situated, collaborative work. In short, the distinction between social and individual learning is inapplicable to any real-world contexts of intergenerational collaboration. They are but two words for the same thing, namely, a process of mutual attention and response that tends towards convergent outcomes. Over a century ago, the great philosopher of education John Dewey argued that the values and beliefs a social group seeks to engender in its immature members cannot be installed by 'direct conveyance'. They can only be learned indirectly, 'through the intermediary of the environment' (DEWEY, 1966, 22). Since it is about opening up to others, attending to them, and attuning to their doings in one's own developing capacity to respond, learning — as Dewey recognised — is intrinsically ecological.

This means thinking again about generations. We tend to imagine every generation as a cohort that occupies its own slice of time, in a sequence in which each is destined to replace its predecessor. Thus, generations follow one another like layers in a stack, with earlier generations sinking ever further into the past as later ones are layered on top. With this stratified conception of intergenerational succession, each generation, as a captive of its own time, can receive nothing from the past save that which can be represented, in some transmissible form, independently of its lifetime achievement. This is the source of the distinction between individual and social learning: the one a life process but not intergenerational; the other intergenerational but not a life process. An ecology of learning, however, puts paid to this distinction. For it forces us to recognise that generations are not layered vertically but aligned longitudinally. We could picture them, perhaps, as the strands of a plaited braid. Every strand is only so long, but as fast as old strands give out new ones are introduced, so that the braid itself can continue indefinitely. And what holds it together, and prevents it from unravelling, is the friction of their contact. So it is that by carrying on their lives together, the old and the young can lay as assured path for generations to come.

RETHINKING CURRICULUM

Throughout history, indeed, this is predominantly how human lives have been lived. Youngsters have grown up hearing the stories and observing the practices of their elders, both discovering the meanings of the stories and developing skills of practice in the passage of their own experience and becoming storytellers and practitioners in their turn. Yet by and large, this is no longer true today. There is no expectation, in our modern world, for generations to work together. On the contrary, each generation takes it upon itself to rework the legacy of the past into novel formations. Innovation, not renewal, is the name of the game. The reasons for this shift in how we think about life and learning are complex, having much to do with capitalism's erosion of domestic modes of production, and with the redeployment of educational functions from the family to the state. These are beyond the scope of this essay. I conclude, however, with some remarks on the implications of the approach to learning outlined above for what is commonly called the 'curriculum'. For if, as I have suggested, learning is a process of renewal that continually turns endings into beginnings — if it is ever on the threshold of new life — then we can hardly think of it as proceeding through pre-mandated steps towards a conclusion. How, in that case, can there be such a thing as a curriculum?

The word curriculum comes from the Latin *currere*, 'to run'. It is literally a running course, like a race-track. But what is a course, and what does it mean to run it? To this, the spectator and the athlete might give different answers. In the eyes of the spectator, the course has a definite starting point and finishing line, and the challenge is to make it from start to finish without hesitation or deviation. But for the athlete, there is more to running than that. For every race run is part of a process of growth or self-improvement that, like life itself, is far from straight but weaves in and around the events of track and field, neither beginning nor ending anywhere in particular. Could we rethink the curriculum from the angle of the athlete? In what might be called the 'standard model' of academic pedagogy, the course is designed to transfer a body of authorised knowledge from teacher to student, and completion is marked by an assessment to confirm successful accomplishment. But what if it were otherwise? What if our pedagogic aim were not to work towards the closure of a subject or topic fully understood, but to open a path and to follow where it goes? And what if this aim were not relegated to the margins of the academy, as at present, but placed at its heart?

This is what it means to put making back inside growing. As the athlete runs for life, not just to cross the finish line, so the artisan seeks fulfilment in the practice of a craft, and the scholar seeks learning through study. In a now classic essay on 'intellectual craftsmanship', the sociologist C. Wright Mills describes how the scholar, as much as the artisan, 'forms his own self as he works towards the perfection of his craft' (MILLS, 1959, 216). Making for the artisan, as much as study for the scholar, is a way of growing into knowledge as knowledge grows in them. This parallel between craft and study applies even to the most nominally 'academic' of disciplines. It is not that some subjects are so theoretical, so enveloped in propositional language, that they can be learned only through formal instruction, and others so practical, so resistant to verbal expression, that they can be learned only by doing. At the end of the day, as biochemist and theoretician of chaos Otto Rössler once remarked, 'mathematics is no more than pottery' (Cited by de FREITAS, 2016, 188). But he might as well have said that pottery is no less than mathematics, or indeed that craft, as a way of making-in-growing, is the equal of any philosophy.

In pottery as in mathematics, of course, bodies are at work. That making-in--growing involves bodily activity goes without saying. It is however a great mistake, perpetrated by generations of social theorists, to jump to the conclusion that the skills of making are therefore *embodied*. Literally, the *em-* of embodiment signifies an infolding or wrapping up. In this vein, sociologist Loïc Wacquant asserts that the maker's body receives its quota of practical knowledge as a *sediment*. For every one of us, Wacquant argues, such knowledge is 'gradually deposited … as the layered product of our varied individual and collective histories' (WACQUANT, 2015, 4). But the body is not a

sink, nor is its knowledge a sediment. Skills are not implanted, as Wacquant contends, but grown. The idea of embodiment, indeed, gets us nowhere in understanding the intense concentration and heightened kinaesthetic awareness of skilled performance. This is the activity of a body that is not sunk into itself but rather overflows with vitality. It bubbles up and spreads itself about, not only as it makes, in gestures of the hand, but also as it speaks, in gestures of the voice. Speaking, in short, is no less bodily, and no more embodied, than making. More often than not, they go along together.

This should put paid, once and for all, to the belief that makers cannot speak of what they know, and with it, that words are the preserve of an intellect that has lifted off from immediate worldly involvements. The idea, first adumbrated by the philosopher Karl Polanyi, that makers' knowledge is *tacit* — both wordless and silent — has since become part of the analyst's stock-in-trade (see POLANYI, 1966). Yet its effect has been to stifle the voices of makers themselves. Are they really so dumb as to need social theorists to speak on their behalf? In truth, the knowledge of the maker is not tacit but kinetic, not embodied but immanent in the movement of a body that is alive and attentive to its milieu. Appeals to the embodied or tacit nature of craft knowledge serve only to perpetuate its expulsion to the margins of the academic curriculum. The fact is that craftspeople are thinkers, just as scholars are, and can be as eloquent about their disciplines as anyone else. Conversely, scholarship would dry up were it not animated by bodily experience with vital materials. And it is by restoring craft to scholarship, or making to learning, and not by opposing them along the lines of a dichotomy between embodiment and verbalisation (INGOLD, 2022, 227-55), that we can finally arrive at the *curriculum vitae* in its strict sense, not as a record of races won and medals awarded, but as the course of a life.

REFERENCES

ARISTOTLE (1801), *The Metaphysics of Aristotle*, translated by Thomas Taylor. London: Davis, Wilks and Taylor.

BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

DEWEY, J. (1966), *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education.* New York: Free Press.

GUILFORD, J. P. (1939), *General Psychology.* Princeton, NJ: D. van Nostrand.

HEIDEGGER, M. (1971), "Building Dwelling Thinking". In his *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, 145-161. New York: Harper & Row.

FREITAS, E. de (2016), "Material Encounters and Media Events: What Kind of Mathematics Can a Body Do?", *Educational Studies in Mathematics* 91: 185-202.

INGOLD, T. (2010), "The Man in the Machine and the Self-Builder", *Interdisciplinary Science Reviews* 35: 353-364.

INGOLD, T. (2015), *The Life of Lines.* London: Routledge.

INGOLD, T. (2022), *Imagining for Real: Essays on Creation, Attention and Correspondence*. London: Routledge.

JOHNSON-LAIRD, P. (1988), *The Computer and the Mind.* London: Fontana.

LÉVI-STRAUSS, C. (2021), *Wild Thought*, translated by Jeffrey Mehlman and John Leavitt. Chicago, IL: University of Chicago Press.

LEWIS, Tyson E. (2011), "Rethinking the Learning Society: Giorgio Agamben on Studying, Stupidity, and Impotence", *Studies in Philosophy and Education* 30: 585-99.

MARX, K. (1930), *Capital*, volume I, translated by Eden and Cedar Paul from the 4.th German edition of *Das Kapital* (1890). London: Dent.

MAYNARD-SMITH, J. (2000), "The Concept of Information in Biology", *Philosophy of Science* 67: 177-194.

MCLEAN, S. (2009), "Stories and Cosmogonies: Imagining Creativity Beyond 'Nature' and 'Culture'", *Cultural Anthropology* 24: 213-45.

MILLS, C. W. (1959), *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press.

ORTEGA Y GASSET, J. (1961), *History as a System and Other Essays: Towards a Philosophy of History.* New York: W. W. Norton.

OYAMA, S. (1985), *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

POLANYI, K. (1966), *The Tacit Dimension*. London: Routledge & Kegan Paul.

WACQUANT, L. (2015), "For a Sociology of Flesh and Blood", *Qualitative Sociology* 38: 1-11.

DOSSIÊ

EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR NOS AÇORES

APRESENTAÇÃO / *INTRODUCTION*

por

João Leal[1]
Maria Manuel Quintela[2]
Fátima Santos[3]

O principal objetivo deste dossiê foi reunir alguns estudos antropológicos sobre expressões da religiosidade popular nos Açores. Procura-se assim reativar e atualizar uma tradição de estudos que foi muito importante no desenvolvimento histórico de uma reflexão etnográfica e antropológica sobre o arquipélago, construída tanto a partir de dentro – por inúmeros etnógrafos açorianos — como a partir de "fora" — por antropólogos não açorianos que escolheram os Açores como seu contexto de estudo.

O primeiro artigo — da autoria de João Leal e intitulado "Impérios Incertos. A Crise das Festas do Espírito Santo em Santa Maria (Açores)" — procede à revisita de um tema — as festas do Espírito Santo — que havia sido estudado pelo autor nos anos 1980. Mas enquanto nesse período as festas do Espírito Santo tinham uma presença muito forte em toda a ilha, atualmente, os Impérios — expressão por que são localmente conhecidas as festas do Espírito Santo — vivem uma situação de crise, expressa na não realização de festas em vários anos. João Leal procura analisar as razões para esse declínio dos Impérios. A primeira prende-se com a diminuição drástica, a partir do início dos anos 1990, de Impérios promovidos por emigrantes. Estes haviam sido de facto os principais organizadores das festas entre os anos 1960 e 1980. Mas, à medida que surgiram na América do Norte vários Impérios Marienses, diminuiu o incentivo para a realização de festas em Santa Maria. A segunda razão prende-se com a peculiar estrutura organizativa das festas em Santa Maria. De facto, enquanto noutras ilhas dos Açores as festas são organizadas por irmandades que garantem a realização regular das festas, em Santa Maria não há irmandades e as festas dependem de promessas individuais. Não havendo essas promessas, não há Impérios. É o que tem acontecido recentemente.

[1] CRIA-FCSH (UNL). Email: joao.leal@fcsh.unl.pt.
[2] CRIA-ISCTE. Email: maria_manuel_quintela @iscte-iul.pt.
[3] UCRIA-ISCTE. Email: fatima.santos2000@hotmail.com.

O segundo artigo — da autoria de Maria Manuel Quintela e intitulado "Biografia de uma Romaria Quaresmal de Mulheres no Nordeste (São Miguel)" — analisa as Romarias de Mulheres em São Miguel. As Romarias Quaresmais nos Açores são uma prática religiosa historicamente realizada por homens até ao final do século XX. Neste artigo pretende-se fazer uma primeira aproximação antropológica às Romarias das Mulheres em São Miguel (Açores), de cariz exploratório, como uma experiência e prática de religiosidade popular. O artigo procede, em primeiro lugar, a um exame de conjunto destas romarias em São Miguel, de forma a compreender melhor o contexto em que surgiram e se difundiram. Em segundo lugar, Maria Manuel Quintela foca-se num estudo de caso particular — a V Romaria das Mulheres do Nordeste (2025). Esta primeira aproximação etnográfica constitui um ponto de partida e um contributo para que, em pesquisas futuras, se possam aprofundar temas identificados nos discursos e narrativas das experiências relatadas por estas mulheres, bem como discutir a relação entre práticas religiosas "populares" e "oficiais" ("clericais"), inseridas nos campos de estudos sobre a relação entre religião e mulheres e sobre as relações entre expressões de religiosidade popular e peregrinações.

O terceiro artigo — da autoria de Fátima Santos e intitulado "Tradição e Inovação nas Cavalhadas de São Pedro da Ribeira Seca (Ribeira Grande)" — analisa as Cavalhadas de São Pedro, cortejo equestre de carácter secular e religioso realizado anualmente a 29 de junho na Ribeira Seca (São Miguel), Procura-se, por um lado, preencher a lacuna existente em estudos antropológicos sobre esta festa e, por outro lado, refletir sobre a relação entre tradição e inovação nos processos de patrimonialização do ritual. Consideradas de grande importância cultural e turística para a comunidade local, as Cavalhadas têm passado por um crescente processo de municipalização e patrimonialização. Fátima Santos argumenta que processos de inovação são considerados essenciais para a preservação da "tradição" e da "mística" do evento, sendo a sua continuidade dependente de processos de negociação e legitimação entre instituições, organizadores, participantes e espectadores.

Palavras-chave: Açores; Festas do Espírito Santo; Romarias Quaresmais; Cavalhadas.

The main aim of this dossier is to bring together a selection of anthropological studies on expressions of popular religiosity in the Azores. The aim is thus to revive and update a tradition of studies that was very important in the historical development of ethnographic and anthropological reflection on the archipelago, built both from within — by countless Azorean ethnographers — and from 'outside' — by non-Azorean anthropologists who chose the Azores as their field of study.

The first article — written by João Leal and entitled "Uncertain Empires. The Crisis of the Holy Spirit Festivals in Santa Maria (Azores)" — revisits a theme — the Holy Spirit festivals – which had been studied by the author in the 1980s. But whilst during that period the Holy Spirit festivals had a very strong presence across the island, today the Impérios ("Empires") — the term by which the Holy Spirit festivals are locally known — are in a state of crisis, evidenced by the fact that the festivals have not been held for several years. João Leal seeks to analyse the reasons for this decline of the Impérios. The first reason relates to the drastic decline, from the early 1990s onwards, in the number of "Empires" organised by emigrants. These had in fact been the main organisers of the festivals between the 1960s and 1980s. However, as several Santa Maria "Empires" emerged in North America, the incentive to hold festivals in Santa Maria diminished. The second reason relates to the unique organisational structure of the festivals in Santa Maria. Indeed, whilst on other islands in the Azores the festivals are organised by brotherhoods that ensure their regular holding, in Santa Maria there are no brotherhoods, and the festivals depend on individual pledges. Without these pledges, there are no Empires. This is what has been happening recently.

The second article — authored by Maria Manuel Quintela and entitled "Biography of a Lenten Women's Pilgrimage in the Northeast (São Miguel)" — analyses the Women's Pilgrimages in São Miguel. Lenten Pilgrimages in the Azores are a religious practice historically carried out by men until the end of the 20th century. This article aims to provide an initial anthropological approach to the Women's Pilgrimages in São Miguel (Azores), of an exploratory nature, as an experience and practice of popular religiosity. The article begins by examining these pilgrimages in São Miguel as a whole, to better understand the context in which they emerged and spread. Secondly, Maria Manuel Quintela focuses on a specific case study — the 5th Women's Pilgrimage of the Northeast (2025). This initial ethnographic approach serves as a starting point and a contribution so that, in future research, themes identified in the discourses and narratives of the experiences recounted by these women may be explored in greater depth, as well as to discuss the relationship between 'popular' and "official" ("clerical") practices, within the fields of study on the relationship between religion and women and on the connections between expressions of popular religiosity and pilgrimages.

The third article — authored by Fátima Santos and entitled "Tradition and Innovation in the Cavalhadas de São Pedro in Ribeira Seca (Ribeira Grande)"— analyses the Cavalhadas de São Pedro, a secular and religious equestrian procession held annually on 29 June in Ribeira Seca (São Miguel). The aim is, on the one hand, to fill the existing gap in anthropological studies on this festival and, on the other, to reflect on the relationship between tradition and innovation in the processes of heritage preservation surrounding the ritual. Considered to be of great cultural and tourist importance to the local community, the Cavalhadas have undergone a growing process of municipalisation and heritage preservation. Fátima Santos argues that processes of innovation are considered essential for the preservation of the event's "tradition" and "mystique", with its continuity depending on processes of negotiation and legitimisation between institutions, organisers, participants and spectators.

Keywords: *Azores; Holy Spirit Feasts; Lenten Pilgrimages; Cavalhadas.*

IMPÉRIOS INCERTOS. A CRISE DAS FESTAS DO ESPÍRITO SANTO EM SANTA MARIA (AÇORES)

por

João Leal[1]

Resumo: O artigo procede à revisita de um tema — as festas do Espírito Santo na ilha de Santa Maria (Açores) — que havia sido estudado pelo autor nos anos 1980. Mas enquanto nesse período as festas do Espírito Santo tinham uma presença muito forte em toda a ilha, atualmente, os Impérios — expressão por que são localmente conhecidas as festas do Espírito Santo — vivem uma situação de crise, expressa na não realização de festas em vários anos. O artigo procura analisar as razões para esse declínio dos Impérios. A primeira prende-se com a diminuição drástica, a partir do início dos anos 1990, de Impérios promovidos por emigrantes. A segunda razão prende-se com a peculiar estrutura organizativa das festas em Santa Maria. De facto, enquanto noutras ilhas dos Açores as festas são organizadas por irmandades que garantem a realização regular das festas, em Santa Maria não há irmandades e as festas dependem de promessas individuais. Não havendo essas promessas, não há Impérios. É o que tem acontecido recentemente.

Palavras-chave: Açores; Festas do Espírito Santo; emigração.

Abstract: This article revisits a topic — the Holy Ghost feasts on the island of Santa Maria (Azores) — which the author had previously studied in the 1980s. However, whilst during that period the Holy Ghost feasts had a very strong presence across the island, today the 'Impérios' (Empires) — the term by which are locally known — are in a state of crisis, as evidenced by the fact that the festivities have not taken place for several years. This article seeks to analyse the reasons for this decline. The first relates to the drastic reduction, from the early 1990s onwards, of the number of 'Impérios' organised by emigrants. The second reason relates to the unique organisational structure of the festivals in Santa Maria. Indeed, whilst on other islands in the Azores the festivals are organised by brotherhoods that ensure they take place regularly, in Santa Maria there are no brotherhoods and the festivals depend on individual vows to the Holy Ghost. Without these vows, there are no 'Impérios'. This is what has been happening recently.

Keywords: Azores; Holy Ghost festivals; emigration.

Em junho de 2024 fui convidado pela Câmara Municipal de Vila do Porto (Santa Maria, Açores) para participar numa palestra sobre as festas do Espírito Santo (localmente conhecidos por Impérios) em Vila do Porto. Já anteriormente, em 1992, tinha realizado um colóquio sobre o tema a convite do município, mas este convite era diferente. Por detrás dele estava a preocupação das autoridades municipais de Santa Maria relativas à realização incerta dos Impérios em anos recentes. A palestra — que foi localmente

[1] CRIA-FCSH (UNL). Email: joao.leal@fcsh.unl.pt.

bastante difundida e que viria a ter uma audiência numerosa — era uma das iniciativas promovidas pela Câmara Municipal de Vila do Porto para contrariar essa incerteza e pôr fim àquilo que era visto como a "crise" dos Impérios.

Havia razões para essa preocupação. De facto, se entre os anos 1960 e os anos 1980, em todas as freguesias da ilha tinham lugar Impérios e em muitas delas realizavam-se anualmente vários Impérios, a partir dos anos 1990 passou a predominar a incerteza sobre a realização das festas e em muitas freguesias houve anos em que não teve lugar qualquer Império (ver quadro 2).

Isso não quer dizer que não se tenham continuado a realizar outras manifestações do culto ao Espírito Santo, como os jantares ou os chamados Impérios secos. Mas ambos são localmente encarados como modalidades menores desse culto. Os jantares constam sobretudo de uma distribuição aberta de sopas do Espírito Santo, eventualmente secundada por distribuições porta-a-porta de carne de vaca a casas da freguesia onde o jantar tem lugar. Mas estão deles ausente a componente mais estritamente religiosa dos festejos, centrada na coroa do Espírito Santo e nas várias cerimónias que a envolvem, com destaque para a coroação do imperador (designação dada ao promotor das festas) ou de uma criança por ele designada. Os Impérios secos, embora tenham essa componente religiosa — incluindo a coroação — limitam a circulação do alimento a distribuições de massa sovada, sem que sejam distribuídas Sopas do Espírito Santo ou feitas outras oferendas em carne de vaca.

Nos últimos anos, embora estas modalidades menores do culto ao Espírito Santo tenham continuado a ter lugar, um clima de incerteza passou a rodear a realização dos Impérios propriamente ditos.

O objetivo deste artigo é examinar as razões da incerteza que rodeia a realização anual de Impérios em Santa Maria, que contrasta com o carácter regular que a realização de festas do Espírito Santo tem noutras ilhas do arquipélago. Argumentarei que essa incerteza é dupla. Em primeiro lugar, ela verifica-se em relação à data escolhida para os Impérios. Tradicionalmente, estes tinham lugar no domingo e na 2.ª feira de Pentecostes e no domingo da Trindade. A partir dos anos 1960, assistiu-se, entretanto, à generalização dos chamados "Impérios fora do tempo" que podem ter lugar em qualquer domingo compreendido entre o domingo de Pentecostes e o final do verão. Como veremos, esta primeira incerteza teve aspetos positivos. Mas a ela juntou-se, a partir dos anos 1990, uma segunda incerteza — encarada de forma negativa — relativa à realização anual de Impérios em várias freguesias da ilha de Santa Maria.

Na análise dessas duas incertezas, recorrerei tanto a informação respeitante à freguesia de Santa Bárbara como a informação relativa a outras freguesias da ilha. A parte mais significativa dessa informação foi recolhida nos anos 1980, quando realizei um total de um ano e meio de trabalho de campo centrado sobretudo em Santa Bárbara (LEAL 1984; 1994). Mas recorrerei a recolhas posteriores de informação realizadas nos anos 1990 e 2000 — através de estadias mais breves em Santa Bárbara — e, mais recentemente, em 2025.

A PRIMEIRA INCERTEZA: AS DATAS DOS IMPÉRIOS

A primeira incerteza, relativa às datas de realização das festas em consequência da multiplicação de Impérios "fora do tempo", generalizou-se a partir dos anos 1960. Assim, entre 1980 e 1995, num total de 38 impérios realizados na freguesia de Santa Bárbara, metade — 19 — foram Impérios "fora do tempo".

A generalização destes Impérios deve-se à emigração ocorrida entre os anos 1960 e os anos 1980. Nesse período abandonaram a freguesia cerca de 1.200 pessoas, 49% das quais para o Canadá e 42% para os EUA.

Quadro 1. Impérios em Santa Bárbara entre 1964 1988

Ano	Impérios de emigrantes	Impérios de residentes	Total
1964	–	4	4
1965	1	2	3
1966	1	1	2
1967	1	4	5
(...)			
1970	1	1	2
1971	3	1	4
1972	4	2	6
1973	7	–	7
1974	6	–	6
1975	2	1	3
1976	3	–	3
1977	4	–	4
1978	6	–	6
1979	5	–	5
1980	2	–	2
1981	1	1	2
1982	5	–	5
1983	1	–	1
1984	1	1	2
1985	2	2	4
1986	1	–	1
1987	4	–	4
1988	1	–	1
Totais	62	20	82

Tendo tido um impacto significativo na vida económica e social da freguesia, a emigração não deixou também de afetar as festas do Espírito Santo. Mas fê-lo de uma forma singular. De facto, contrariamente à tendência prevalecente em muitos outros contextos rurais portugueses e europeus em que a emigração dos anos 1960 e 1970 acelerou um processo — embora reversível — de declínio da festa (BOISSEVAIN 1992), em Santa Bárbara, pelo contrário, a emigração teve sobre os Impérios um efeito de reforço e dinamização.

Essa dinamização decorreu da multiplicação das chamadas "promessas de emigrantes", isto é, de promessas de Impérios relacionadas elas próprias com a emigração: "se eu for para a América (ou para o Canadá) e que tenha sorte, prometo um Império". Visto usualmente como um dos garantes principais do bem-estar dos indivíduos e da comunidade, o Espírito Santo passou simultaneamente a ser encarado como o "protetor" por excelência do sucesso do projeto migratório. Em consequência, os emigrantes passaram a deter um papel fundamental na promoção das festas. A este respeito repetiam-me muitas vezes em Santa Bárbara que "se não fossem os emigrantes, os Impérios já tinham acabado". Embora formulada num tom talvez demasiado categórico, esta afirmação não deixa, entretanto, de corresponder à realidade. Entre 1964 e 1995, de facto, num total de 82 impérios que tiveram lugar em Santa Bárbara, 62 foram promovidos por emigrantes (ver quadro 1).

Esta incerteza relativa à data da realização dos Impérios tinha aspetos positivos. O alargamento do "tempo dos Impérios" foi, de facto, importante para que muitos emigrantes, que se viam na impossibilidade de tirar férias em abril e maio (meses em que recaem geralmente os domingos de Pentecostes e da Trindade), pudessem realizar os seus Impérios em julho ou agosto (meses usualmente consagrados às férias).

Fig. 1. Imperador — emigrante no Canadá — com a coroa (Santa Bárbara, Santa Maria, 1987. Fotografia de João Leal)

A SEGUNDA INCERTEZA: HAVERÁ IMPÉRIOS?

A esta incerteza — positiva — somou-se a partir dos anos 1990 uma segunda incerteza — negativa — relacionada com a realização anual de Impérios em Santa Maria. No caso de Santa Bárbara, o primeiro alarme foi dado em 1995, ano em que, pela primeira vez em mais de três décadas, se perfilou o fantasma da não realização de qualquer império na freguesia[2]. E de facto, nesse ano, nenhum império resultante de promessa teve lugar em Santa Bárbara, um facto que foi encarado localmente com muita preocupação. Tratava-se de uma preocupação fundada, uma vez que entre 1998 e 2008 — de acordo com dados que pude recolher — houve mais dois anos em que não houve Impérios. Posteriormente, entre 2012 e 2024 — descontados os anos da pandemia, em que não se realizaram Impérios em toda a ilha — terá havido cinco anos, num total de dez, em que não se realizaram impérios em Santa Bárbara (ver quadro 2)[3].

Como decorre do mesmo quadro, a situação é similar nas restantes freguesias da ilha. A exceção é a freguesia de São Pedro, onde se situa a ermida de Nossa Senhora dos Milagres. É para essa ermida que são encaminhadas muitas promessas relacionadas com problemas de saúde, muitas delas feitas por pessoas que nela não são residentes. Mas, mesmo assim, em 2024, pela primeira vez não houve qualquer Império nessa ermida. Como me disse Arsénio Medeiros — um dos mais célebres cozinheiros das festas do Espírito Santo de Santa Maria — "os Milagres (canceres, doenças) é uma ermida muito concorrida para os Impérios. Nunca me lembro de não haver Impérios lá, mas este ano não há".

Em resultado desta situação há um pessimismo generalizado, sobretudo entre as pessoas mais ligadas à promoção dos Impérios. O mesmo Arsénio Medeiros resumiu assim o seu estado de espírito: "isso [os Impérios] vai acabar (…). Antes tinha anos em que chegava a fazer 16 Impérios em toda a ilha, agora só cinco e houve anos que não houve nenhum". Em Santa Bárbara o estado de espírito é idêntico. José António Sousa — que em anos recentes tem sido copeiro nalguns Impérios da freguesia — afirmou-se não muito otimista em relação ao futuro dos Impérios: "está fraco" ou, mais radicalmente, "está-se a acabar". José Carteiro — com uma experiência de 40 anos como copeiro — não foi tão taxativo, mas não deixou de afirmar que que "isto [os Impérios] está um bocadinho parado"[4].

---

[2] Para uma primeira reação "a quente" a esse ano em que não houve impérios, cf. Leal (1996), artigo cujos argumentos retomo parcialmente neste artigo.

[3] O quadro 2 foi elaborado a partir das listas de Impérios publicada anualmente pelo jornal *O Baluarte de Santa Maria*. Essas listas resultam de informações prestadas ao jornal pelos diferentes Impérios, mas devem ser usadas com algumas cautelas, dado que, por vezes, alguns Impérios não são necessariam ente comunicados ao jornal. Nos anos da pandemia (2020-2022), embora haja informações contraditórias, não se realizaram Impérios em Santa Maria.

[4] Copeiro é a designação dada à pessoa a quem o imperador confia organização do Império. É ele que coordena o grupo de ajudantes — cerca de 30 — que colaboram na organização do Império e é ele que supervisiona as várias sequências rituais em que se desdobram os Impérios (ver LEAL 1984; 1994)

Quadro 2. Impérios realizados em Santa Maria entre 2012 e 2024

Ano	Vila do Porto	São Pedro	Almagreira	Santa Bárbara	Santo Espírito	Total
2012	2	3				5
2013		2	1	1	1	5
2014	1	1	1	1	1	5
2015	1	2				3
2016	1	2		1	1	5
2017	2	1				3
2018	1	2		1	1	5
2019		2				2
2020 (pandemia)						
2021 (pandemia)						
2022 (pandemia)						
2023			1	1		2
2024		1	1			2
Totais	**8**	**16**	**4**	**5**	**4**	**37**

Fonte: jornal *Baluarte de Santa Maria*.

A principal razão indicada para o declínio dos Impérios sublinha o fim das promessas de emigrantes. Assim, de um total de 11 impérios realizados em Santa Bárbara entre 1998 e 2008, oito foram realizados por residentes e apenas três foram promovidos por emigrantes. Invertendo a tendência anterior, "se não fossem os não-migrantes" não teria havido impérios em seis anos. Mais recentemente, houve anos em que os únicos Impérios realizados em Santa Bárbara foram também promovidos por não-migrantes. Chegava assim ao termo o padrão, até então prevalecente, marcado pela importância dos emigrantes na promoção das festas do Espírito Santo,

Duas explicações são localmente dadas para o facto. Uma delas assinala o fim da emigração para a América do Norte ocorrida a partir de final dos anos 1980. A outra sublinha o modo como as promessas ao Espírito Santo tradicionalmente pagas em Santa Bárbara começaram a ser pagas na América (ou no Canadá).

De facto, ao mesmo tempo que dinamizavam as festas do Espírito Santo no país de origem, os emigrantes recriavam-nas na terra de acolhimento. No caso dos impérios organizados nos EUA por emigrantes naturais de Santa Maria, esse movimento de recriação remonta à primeira vaga migratória para esse destino. O primeiro império a ser fundado nos EUA foi em Redlands, no sul da Califórnia (MISHAK 2000; DUTRA 2002).

Fig. 2. Império Mariense de East Providence (2001) (fotografia de João Leal)

Iniciado em 1919, o império continua a realizar-se no domingo de Pentecostes. Em 1927, em Saugus (Massachusetts) foi fundado um segundo império que tem lugar no segundo fim de semana de julho.

Mas foi sobretudo durante a segunda vaga migratória para a América do Norte que este movimento de recriação dos Impérios marienses ganhou proporções mais significativas. Em 1962 foi iniciada a primeira festa no Canadá, em Cambridge (Ontário), onde o império se realiza no domingo da Trindade. Na mesma década foram fundados mais dois impérios: em Hartford (Connecticut) em 1976 (ROSA 2010) e em Hudson (Massachusetts) em 1978. O primeiro império realiza-se no penúltimo fim de semana de julho, enquanto o segundo tem usualmente lugar no primeiro fim de semana de junho.

Este movimento de recriação dos Impérios tem prosseguido em anos mais recentes. Assim, em 1986 foi fundado o Império mariense de East Providence (Rhode Island), que tem lugar no primeiro fim de semana de junho, e em 1990 a festa do Espírito Santo de Bridgewater (Massachusetts), até então realizada por emigrantes de São Miguel, passou a ser organizada por marienses, "à moda de Santa Maria". No Canadá, em 1996, foi também iniciada, perto de Toronto, uma festa em Brampton (Ontário) — entretanto descontinuada — e em 1999 foi fundado um segundo império mariense em Oakdale na Califórnia (GOULART & CHAVES 2002). O último império mariense a ser fundado — em 2000 — foi em St. Petersburg (Florida) (PHELAN 2010) e é uma consequência da crescente deslocação de emigrantes reformados provenientes da Nova Inglaterra para este estado norte-americano.

É neste quadro, marcado pela multiplicação de Impérios marienses na América do Norte, que pode ser entendido o declínio das promessas de emigrantes em Santa Maria. Inicialmente havia alguma relutância em mudar as promessas de Impérios feitas para

uma determinada igreja ou ermida de Santa Maria para a América do Norte, mas, com o tempo, essa relutância atenuou-se, tanto mais que, a partir de 2000, com a criação do euro — cuja taxa de câmbio com o dólar era relativamente paritária (em 2000, 1 dólar americano correspondia a € 0,9095) — a despesa requerida pelo regresso a Santa Maria para realizar um Império aumentou de forma significativa.

Não compensado pelo aumento de promessas locais, o declínio das promessas de emigrantes teve justamente como consequência a realização incerta das festas nas várias freguesias de Santa Maria.

IMPÉRIOS SEM IRMANDADES

Noutras ilhas açorianas, os emigrantes tiveram também, entre os anos 1960 a 1980, um papel importante na promoção de festas. Mas, a partir de 1990 — como em Santa Maria — esse papel tornou-se menos significativo. Entretanto, isso não afetou a realização das festas, que continuaram a ter regularmente lugar. Santa Maria parece ser, portanto, um caso único nos Açores.

As razões para este facto prendem-se com a estrutura organizativa peculiar dos Império marienses. Nas restantes ilhas do arquipélago, as festas do Espírito Santo são maioritariamente promovidas por irmandades, integrados por um número variável de membros. Estas irmandades são formalmente independentes da igreja e cada uma delas é responsável pela organização dos festejos no domingo de Pentecostes, na 2.ª feira de Pentecostes e no domingo da Trindade[5]. Os membros de cada irmandade — os irmãos — estão vinculados a uma contribuição para os festejos — monetária ou em alimentos — e é entre eles que é geralmente escolhido o responsável pelas festas em cada ano (conhecido por mordomo, ou imperador).

Em certos casos, a prioridade é dada a um irmão que esteja devendo uma promessa ao Espírito Santo. Mas, não havendo promessas, é um outro irmão que é indicado como mordomo (ou imperador). Nuns casos, este irmão é escolhido por sorteio realizado no ano anterior. Noutros casos, existe uma ordem pré-estabelecida para o desempenho do cargo, que faz com que ele rode à vez por todos os membros da irmandade. Dada a existência de contribuições monetárias — ou em alimentos — por parte de todos os irmãos, as festas dispõem de um fundo cerimonial estável, fazendo com que o exercício do cargo de mordomo (ou imperador) não requeira um dispêndio financeiro tão elevado

[5] Nalguns casos, existem também irmandades responsáveis pela realização dos festejos nos domingos situados entre o domingo de Páscoa e o domingo de Pentecostes.

como em Santa Maria, onde o imperador, embora ajudado pela comunidade, é o principal financiador dos festejos[6].

É a existência destas irmandades que permite dar estabilidade às festas do Espírito Santo na maioria das ilhas do arquipélago. Mesmo não havendo promessas — o que pode suceder, nalguns casos, com alguma frequência —, haverá sempre alguém que toma a seu cargo a organização da festa, contando para isso com o contributo financeiro e a ajuda dos restantes irmãos. Por essa razão, a diminuição do número de festas realizadas por emigrantes não teve um impacto significativo na continuidade das festas do Espírito Santo na maioria do arquipélago.

Já em Santa Maria, a estrutura organizativa dos festejos é bastante diferente. De facto, não existem — diferentemente do que se passa nas noutras ilhas do arquipélago — irmandades. Os Impérios realizam-se em exclusivo resultado de promessas individuais. É certo que o imperador é ajudado — com ofertas monetárias ou em géneros (carne de vaca, roscas ou pães de massa sovada) — por parentes, vizinhos de lugar ou da freguesia (LEAL 1994). Mas as pessoas que lhe fazem essas ofertas são variáveis de Império para Império — em função das redes de sociabilidade, elas próprias variáveis, de cada imperador — e não constituem uma irmandade como aquelas que existem noutras ilhas do arquipélago[7].

Fig. 3. Transporte de pães de massa sovada durante o Império (Santa Bárbara, Santa Maria. c. 2000) (fotografia de João Leal)

[6] Para uma apresentação mais detalhada das festas do Espírito Santo no arquipélago dos Açores (LEAL 1994: 165-190).

[7] Essas ofertas devem ser retribuídas pelo imperador e esta retribuição recebe o nome de irmandade. Mas, apesar do nome ser idêntico, isso não quer dizer que os Impérios repousem sobre irmandades com aquelas que predominam nas restantes ilhas do arquipélago.

Isto é: não havendo promessas não há uma alternativa institucional que possa preencher esse vazio. Sem promessas, não há Impérios. Foi por isso que o declínio das promessas de emigrantes teve as consequências que teve. Sem elas e na ausência de promessas locais que as compensassem, a incerteza quanto à realização anual de Impérios tornou-se a tendência dominante em Santa Maria.

A REANIMAÇÃO DOS IMPÉRIOS

Foi justamente neste quadro que houve uma tomada local de consciência da situação de crise em que se encontravam os Impérios. Esta era muitas vezes mitigada pelo facto de — como sublinhei antes — continuarem a ter lugar modalidades menores do culto ao Espírito Santo, como os jantares e os Impérios secos[8]. Simultaneamente, generalizou-se o recurso a jantares pagos onde são servidas sopas do Espírito Santo. Esses jantares são um meio de angariação de fundos para várias causas: desde a deslocação à festa do Senhor Santo Cristo (Ponta Delgada), ou — mais prosaicamente — a fundos para equipas de futebol ou viagens de finalistas. Como me explicou Arsénio Medeiros — que é frequentemente o cozinheiro desses jantares — "como não há tantas festas, as pessoas aproveitam para comer sopas". Seja como for, estas soluções de recurso não impediram as pessoas de lamentar a ausência de Impérios.

Para fazer face à situação, a Câmara Municipal de Vila do Porto e as Juntas de Freguesia de Santa Maria — com a colaboração das paróquias da ilha e respetivos párocos — organizaram dois Impérios em 2022 e 2023. A ideia era percorrer rotativamente todas as freguesias, mas a partir de 2024 a ideia foi abandonada e só se fizeram dois Impérios com estas característica: um em Almagreira (2022), outro em Santo Espírito (2023). Nesses Impérios havia cinco coroas — uma por cada freguesia — e cinco coroações — também uma por freguesia. O imperador de cada freguesia era escolhido por sorteio. Quanto à despesa requerida para a realização desses Impérios — gado, pão, vinho, massa sovada — era suportada pela Câmara Municipal e pelas Juntas de Freguesia.

Estes Impérios foram lançados durante o mandato do Partido Social Democrata (PSD) à frente do município de Vila do Porto. O primeiro estava previsto para 2020,

[8] A estes devem ser acrescentados os Impérios de Crianças. Nestes, são crianças que — sob a direção de adultos — desempenham os principais cargos cerimoniais. Nalguns casos são Impérios secos, mas noutros são Impérios completos, como coroação e distribuições abertas de massa sovada e de sopas do Espírito Santo. Estes Impérios são localmente encarados como uma forma de transmitir às crianças a importância do culto do Espírito Santo.

mas devido à pandemia não chegou a ter lugar. No jornal *O Baluarte de Santa Maria* era referido como um Império em que "o imperador [eram] todos os Marienses (*O Baluarte de Santa Maria*, março de 2020, 3.ª série, nº 35, p. 22).

Com a eleição, em 2021, de Bárbara Chaves (Partido Socialista) para a presidência da Câmara foi dada continuidade a esta solução. Mas, simultaneamente, foram abertas outras frentes de atuação, resultantes da constatação da incerteza que, em muitas freguesias, continuava a rodear a realização dos Impérios (ver quadro 2).

Assim, em 2023, a Assembleia Municipal trouxe para plano de destaque as festas do Espírito Santo. Na sua reunião de 29 de junho, o PSD propôs a "construção de um Memorial para enaltecer o papel preponderante dos cozinheiros das sopas do Espírito Santo" (Ata da reunião da Assembleia Municipal de Vila do Porto de 29 de junho de 2023, p. 3), que foi aprovado por unanimidade[9]. Na discussão dessa proposta, um deputado municipal do PS ressalvou que, desde longa data o grupo municipal do Partido Socialista tem defendido a existência de um espaço museológico e dinâmico na freguesia de Santo Espírito, enquanto local onde se realizaram as primeiras festas do Espírito Santo na nossa região, enquanto marca genuína e identitária nos Açores das referidas festas (Ata da reunião da Assembleia Municipal de Vila do Porto de 29 de junho de 2023, pp. 3-4).

E propôs que a homenagem aos cozinheiros "fosse alargada a todos os colaboradores" das festas (o que foi aprovado) (Ata da reunião da Assembleia Municipal de Vila do Porto de 29 de junho de 2023, p. 5).

Simultaneamente, desenvolveu-se uma intervenção mais robusta da Câmara Municipal de Vila do Porto, confiada em grande parte ao seu (então) vice-presidente, Domingos Barbosa.

Assim, em 2022, iniciou-se o processo que iria conduzir à geminação das cidades de Vila do Porto e de Alenquer. Como é sabido, Alenquer teria sido a cidade portuguesa onde — por iniciativa da Rainha Santa Isabel (esposa do rei D. Dinis) — teria tido lugar a primeira festa do Espírito Santo[10]. Mas, a partir do século XVIII as festas de Alenquer deixaram de se realizar, até que, em 2010, por iniciativa da Câmara Municipal local, elas foram retomadas[11]. Nesse processo de retoma foram de grande importância os contactos estabelecidos entre Alenquer e os Açores. Reconhecendo a antiguidade e a importância das festas no arquipélago, o município de Alenquer procurava de alguma forma o

[9] As atas das reuniões da Assembleia Municipal de Vila do Porto estão disponíveis em https://www.cm-viladoporto.pt/SITE/documentos/index.php?idCat=25.

[10] Para uma abordagem reticente a esta "narrativa de origem", ver Leal (2017: 26-31).

[11] Em 1960, teve lugar uma primeira tentativa de restauração das festas, a qual não teve, entretanto, continuidade. Sobre a história das festas do Espírito Santo em Alenquer ver https://www.alenquerterradoespiritosanto.pt/#historia.

beneplácito açoriano para a sua "nova" festa. Mas, com o tempo, o relacionamento entre Alenquer e os Açores passou também a fazer-se em sentido contrário. Tanto ao nível do Governo Regional como ao nível dos municípios açorianos, procurava-se agora o beneplácito da primeira festa do Espírito Santo — a de Alenquer — para as festas açorianas, vistas como as únicas que tinham conservado e desenvolvido a herança da Rainha Santa Isabel.

É nesse quadro que pode ser analisado o processo de geminação entre Vila do Porto e de Alenquer. Iniciado em 2022, o processo deu os seus passos mais decisivos em 2024. Assim, a 24 de agosto desse ano, *O Baluarte de Santa Maria* dava conta do estado já adiantado do protocolo de geminação, que tinha originado uma primeira visita — também em agosto — do Presidente da Câmara de Alenquer a Vila do Porto. A 30 de setembro de 2024, a Assembleia Municipal de Vila do Porto aprovou esse acordo de geminação: na discussão da proposta a argumentação empregue dava particular relevo ao facto de tanto Alenquer como Santa Maria terem tido um papel pioneiro na implantação e desenvolvimento das festas do Espírito Santo. Segundo declaração de Domingos Barbosa — vice-presidente da Câmara Municipal de Vila do Porto — o protocolo de geminação com Alenquer dever-se-ia ao facto de esta cidade "ter sido o primeiro local no país onde se realizaram as festas em conceito de Império, tal como foi em Santa Maria que se realizou o primeiro Império do Espírito Santo nos Açores" (Ata da reunião da Assembleia Municipal de Vila do Porto de 30 de setembro de 2024, p. 9).

Seria preciso esperar por 2015 para que a assinatura do protocolo de geminação tivesse lugar. O que foi feito com "pompa e circunstância" no dia 7 de junho de 2015, por ocasião da festa do Espírito Santo em Alenquer. Para o efeito, a presidente da Câmara Municipal de Vila do Porto deslocou-se a Alenquer, onde, para além da assinatura do protocolo, teve participação de relevo na festa, em particular no cortejo da coroação e na coroação propriamente dita. Em entrevista a *O Baluarte de Santa Maria*, Bárbara Chaves retomou a argumentação que já havia sido utilizada na Assembleia Municipal de Vila do Porto pelo seu vice-presidente. Para ela, o protocolo resultaria das "singularidades, mas também [d]a proximidade do culto entre Vila do Porto e Alenquer, nomeadamente a preservação do cerimonial e das funções originais trazidas pelos primeiros povoadores, repetindo o modelo de 'Império' instituído pela Rainha Santa Isabel precisamente em Alenquer" (*O Baluarte de Santa Maria*, junho 2015, 3.º série, n.º 91, p. 16). Revelou também que tinha havido um pedido "para que pudéssemos em anos posteriores levar o nosso Império a Alenquer, repto ao qual anuímos e vamos diligenciar para nos próximos anos se consiga fazer um 'Império' típico mariense em Alenquer" (*O Baluarte de Santa Maria*, junho 2015, 3.ª série, n.º 91, p. 16).

Dando particular relevo à geminação entre Vila do Porto e Alenquer, a intervenção da Câmara Municipal de Vila do Porto no sentido de acudir à crise dos Impérios marienses, passou igualmente por outras iniciativas.

Assim, em 2024 o jornal *O Baluarte de Santa Maria* publicou duas crónicas sobre os Impérios marienses da autoria de Domingos Barbosa. A primeira, publicada a 29 de fevereiro de 2024, insistia nas festas do Espírito Santo como "baluarte identitário do povo açoriano no arquipélago e no mundo" (*O Baluarte de Santa Maria*, 29/2/2024, 3.ª série, n.º 78, p. 13) e sublinhava que os Impérios marienses não foram apenas os primeiros a ser realizados nos Açores, mas que era neles que se conservavam intactas as características originais das festas do Espírito Santo. A segunda crónica (publicada a 27 de março de 2024) regressava a estes dois argumentos, mas continha sobretudo um apelo à ação, de forma a contrariar as dificuldades recentes relacionadas com a realização regular dos Impérios: "a valorização dos Impérios do Divino Espírito Santo de Santa Maria é um desafio que deve ser abraçado por todos e para todos" (*O Baluarte de Santa Maria*, 27/3/2024, 3.ª série, n.º 79, p. 3).

A publicação destas crónicas não se deve ao acaso. De facto, elas parecem ter tido como propósito abrir o caminho para aquela que viria a ser uma das principais iniciativas da Câmara Municipal de Vila do Porto para fazer frente à crise dos Impérios. Essa iniciativa intitula-se "Programa de Valorização dos Impérios do Divino Espírito Santo de Santa Maria" e foi lançada em abril de 2024. O seu ponto de partida — segundo Domingos Barbosa em entrevista ao *O Baluarte de Santa Maria* — era a consideração das festas do Espírito Santo como "nosso património vivo que devemos prezar e valorizar". Para isso — prosseguia — "é necessário implementar medidas e ações concretas, consistentes e perduráveis" (*O Baluarte de Santa Maria*, 26/4/2024, 3.ª série, n.º 80, p. 6). Desmentindo a existência de "uma ameaça iminente à (…) continuidade" dos Impérios, é de qualquer forma "preciso antecipar e acautelar constrangimentos futuros". Com esse objetivo, o Programa definiu alguns eixos de ação:

Mobilização: envolvimento permanente dos parceiros e comunidade;

Estudo, *Recolha e Registo:* preservar implica conhecer;

Difusão e Transmissão: a sustentabilidade exige dar a conhecer, e ensinar a fazer às novas gerações;

Produção e Reprodução: produção de bens móveis (bandeiras, varas, coroas, testos, etc.) e promover a realização regular dos Impérios;

Promoção e Divulgação: dar a conhecer a quem nos visita e acrescentar notoriedade e reconhecimento na formação e integração — com os impérios marienses na diáspora e no contexto global das Festas do Divino Espírito Santo (*O Baluarte de Santa Maria*, 26/4/2024, 3.ª série, n.º 80, pp. 6-7).

Foi no quadro da apresentação do "Programa de Valorização dos Impérios do Divino Espírito Santo de Santa Maria" que teve lugar a palestra para o qual me convidara a Câmara Municipal de Vila do Porto. Não era o único participante — também interveio um vereador da Câmara Municipal de Alenquer — mas a minha comunicação — intitulada "Viagens Atlânticas das Festas do Espírito Santo" obedeceu ao propósito — como me havia sido pedido — de enfatizar a importância das festas do Espírito Santo, explorando — neste caso — as suas circulações atlânticas: de Portugal continental para a Madeira e os Açores; de Portugal continental e dos Açores para o Brasil, e dos Açores para a América do Norte. A palestra teve uma audiência numerosa, em que avultavam especialista rituais ligados às festas do Espírito Santo (copeiros, cozinheiros, foliões, etc.), muitos deles convidados individualmente pela Câmara Municipal de Vila do Porto. Na mesma peça em que *O Baluarte de Santa Maria* entrevistou Domingos Barbosa sobre o "Programa de Valorização dos Impérios do Divino Espírito Santo de Santa Maria", era também resumida a minha comunicação.

CONCLUSÃO

É, portanto, importante o número de iniciativas tomadas pela Câmara Municipal de Vila do Porto para contrariar a incerteza que rodeia a realização anual de Impérios em Santa Maria. O impacto dessas iniciativas é de difícil avaliação e os sinais a esse respeito são algo contraditórios. Por um lado, o ano de 2025, em comparação com anos anteriores, foi um bom ano para os Impérios, com quatro impérios realizados (três em Santo Espírito e um em Almagreira), aos quais se acrescentaram um Império seco (Santo Espírito), um Império de Crianças (São Pedro) e um jantar (Santa Bárbara). Mas, por outro lado, para o próximo ano de 2026 não está prevista — segundo Arsénio Medeiros — a realização de qualquer Império. Como ele me disse "para o ano [2026] não sei de nenhum Império, o que é significativo, uma vez que costumo ser contatado um ano antes".

Provavelmente, se esta situação se mantiver, será necessário reativar os Império de ilha organizados pela Câmara Municipal de Vila do Porto e pelas Juntas de Freguesia de Santa Maria nos moldes em que eles tiveram lugar em 2022 e 2023. Quanto ao "Programa de Valorização dos Impérios do Divino Espírito Santo de Santa Maria" veremos até que ponto o resultado das eleições autárquicas de 2025 permitirá que ele prossiga (tanto mais que Domingos Barbosa — o seu grande animador — não se recandidatou à vice-presidência da Câmara Municipal de Vila do Porto).

REFERÊNCIAS

BOISSEVAIN, Jeremy (1992), "Introduction: Revitalizing European Rituals", J. Boisssevain, *Revitalizing European Rituals*. London, Routlege, 1-19.

DUTRA, Ramiro (2002), "Redlands". GOULART, Tony (ed.), *The Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*. San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 437-439.

GOULART, Tony & CHAVES, Manuel (2002), "Oakdale. Marienses". GOULART, Tony (ed.), *The Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*. San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 341.

LEAL, João (1984), *Etnografia dos Impérios de Santa Bárbara (Santa Maria, Açores*), Lisboa, Instituto Português do Património Cultural.

LEAL, João (1994), *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

LEAL, João (1996), "Festa e Emigração numa Freguesia Açoriana". BAPTISTA, Fernando Oliveira; BRITO, Joaquim Pais de & PEREIRA, Benjamim (eds.), *O Voo do Arado*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 582-589.

LEAL, João (2017), *O Culto do Divino. Migrações e Transformações*. Lisboa, Edições 70.

MISHAK, Jane Jacinto (2000), *Portuguese of Redlands East Valley*. S/l, edição da autora.

PHELAN, Angelina (2010), "The Holy Ghost discovers Florida". RODRIGUES, José & GOULART, Tony (eds.), *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*. San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, e-book, 332-354.

BIOGRAFIA DE UMA ROMARIA QUARESMAL DE MULHERES NO NORDESTE (SÃO MIGUEL)

por

Maria Manuel Quintela[1]

Resumo: As Romarias Quaresmais nos Açores são uma prática religiosa historicamente realizada só por homens até ao final do século XX. Neste artigo propomos fazer uma primeira aproximação antropológica às 'Romarias das Mulheres' em São Miguel (Açores), de carácter exploratório, entendendo-as como uma experiência e prática de religiosidade 'popular'. A análise baseia-se numa exploração etnográfica de um estudo de caso particular — a '5.ª Romaria das Mulheres do Nordeste' (2025). Pretendemos, num primeiro momento, traçar uma biografia destas romarias, para compreendermos o contexto em que surgiram, as motivações que as configuram e o seu mapeamento nesta ilha, bem como possíveis processos de difusão no arquipélago. Esta aproximação etnográfica inicial, poderá constituir um ponto de partida para investigações futuras, permitindo aprofundar questões e temas que emergem dos discursos e narrativas das experiências relatadas por estas mulheres. De igual modo, abre-se espaço para discutir a relação entre práticas religiosas 'populares' e formas 'oficiais' ou 'clericais', articulando este fenómeno com debates contemporâneos nos estudos sobre religião e mulheres, temporalidades e género, peregrinações e o culto mariano.

Palavras-chave: Romarias Quaresmais; Mulheres; Açores; Etnografia.

Abstract: The Lenten Pilgrimages in the Azores are a religious practice that, historically, was undertaken exclusively by men until the end of the 20th century. In this article, we propose an initial anthropological exploration of the 'Women's Pilgrimages' in São Miguel (Azores), of an exploratory nature, understanding them as an experience and practice of 'popular' religiosity. The analysis is based on an ethnographic exploration of a specific case study — the '5th Pilgrimage of the Women of the North-East' (2025). Our initial aim is to trace the history of these pilgrimages, in order to understand the context in which they emerged, the motivations behind them and their spread across this island, as well as possible processes of diffusion throughout the archipelago. This initial ethnographic approach may serve as a starting point for future research, enabling a deeper exploration of the issues and themes that emerge from the discourses and narratives of the experiences recounted by these women. Similarly, it opens up space to discuss the relationship between 'popular' religious practices and 'official' or 'clerical' forms, linking this phenomenon to contemporary debates in the fields of the study of religion and women, temporalities and gender, pilgrimages and Marian devotion.

Keywords: Lenten Pilgrimages; Women; Ethnography; Azores.

Este artigo foca-se nas Romarias Quaresmais realizadas por mulheres na ilha de São Miguel. Essas romarias datam do início XXI, mas encontram-se ainda insuficientemente estudadas. De facto, embora existam vários estudos sobre as Romarias

[1] Investigadora no CRIA/IN2PAST (polo ISCTE-IUL). Email: maria_manuel_quintela @iscte-iul.pt.

Quaresmais de São Miguel realizadas tradicionalmente por homens (LEAL 1989, 1994; SOUSA 2006; CARVALHO 2012; MOURA & RODRIGUES 2013; PONTE 2007[2], 2014; VIEIRA 2023) tem sido pouca a atenção dedicada às Romarias Quaresmais que neste artigo serão designadas de Romarias de Mulheres.

Na base do artigo encontra-se trabalho de campo realizado no Nordeste entre novembro de 2024 e novembro de 2025 contemplando o antes, o durante e o pós romaria, num total de seis semanas. Após um breve trabalho exploratório do mapeamento das Romarias de Mulheres existentes em São Miguel, optámos por efetuar um primeiro estudo de caso, através de uma incursão etnográfica às Romarias de Mulheres no Nordeste. Uma das razões que presidiu a essa escolha foi o facto de, entre as Romarias de Mulheres que identificámos, esta ser uma das mais recentes (2019) e ainda só ter sido realizada quatro vezes. De facto, apesar de ter sido iniciada em 2019, foi interrompida em 2021 e 2022, devido à Pandemia COVID19. Ou seja, em 2025 seria realizada apenas pela quinta vez e teria "inovações". Esta condição sugeria que poderíamos estar na presença de uma Romaria de Mulheres ainda em processo de formação e reconfiguração, particularmente quanto à organização e performance do ritual religioso. Esta circunstância poderia ainda permitir iniciar uma etnografia de longa duração sobre uma quase "neófita" Romaria de Mulheres. Para além disso, contávamos com fatores de natureza pragmática, facilitadores da realização da pesquisa, com parco financiamento: alojamento e acesso a interlocutoras privilegiadas. Mas recorreremos ainda a informação mais genérica recolhida sobre outras Romarias de Mulheres em São Miguel para traçar um quadro mais completo das suas origens e expressão atual.

O artigo começa por evocar as características principais das Romarias Quaresmais que designaremos como "masculinas", de forma a posteriormente evidenciar similitudes e diferenças entre ambas. Seguidamente foca-se nas origens e história das Romarias de Mulheres em São Miguel. As secções seguintes focam-se nas Romarias de Mulheres no Nordeste. Primeiro, é feita a apresentação geral destas, são referidas as suas origens e história, seguindo-se uma apresentação mais detalhada da Romaria de Mulheres de 2025: a Preparação, a Véspera, a Romaria em movimento e a Chegada. O epílogo do artigo tenta rastrear linhas de interpretação que originarão as minhas próximas publicações.

Para estudarmos as Romarias de Mulheres em São Miguel (Açores) como uma manifestação de "religiosidade popular", teremos que primeiramente compreender e

[2] PONTE, Carmen (2007), *Romeiros de São Miguel. Entre tradition et innovation. De l'oralité au texte écrit*. Dissertação de Doutoramento em Lettres et Langues, Cultura Portuguesa, Poitiers, Universidade de Poitiers, Universidade dos Açores, referida em www.tradicoes-acoreanas, citada por Carvalho (2012), Vieira (2023) e no "Pedido de inventariação: Romeiros de São Miguel (Anexo I)" do Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial" https://www.patrimoniocultural.gov.pt/wp-content/uploads/2025/01/INPCI_Anexo-I-Romeiros-de-Sao-Miguel.pdf.

contextualizar o sentido da frase *"Não é de mulheres, é de homens"*, que ouvi algumas vezes proferir, maioritariamente por homens, durante a incursão etnográfica realizada entre novembro de 2024 e novembro de 2025 em São Miguel. Nesta frase, é explicitada a intenção de delimitar o exercício desta expressão do calendário religioso — as Romarias Quaresmais — aos homens. De facto, historicamente, assim tem acontecido: "A participação no ritual tem lugar no quadro de grupos constituídos expressamente para o efeito, *os ranchos de Romeiros*" (Leal 1983: 410). Ou seja, fala-se de *romeiros*, não de *romeiras* e, como tal, teremos de principiar por abordar, ainda que de uma forma breve, as Romarias Quaresmais masculinas em São Miguel para compreendermos e contextualizarmos a existência de Romarias de Mulheres.

"NÃO É DE MULHERES, É DE HOMENS": ROMARIAS QUARESMAIS EM SÃO MIGUEL

As Romarias Quaresmais em São Miguel assinalaram no ano 2022 os 500 anos da sua existência (PONTE 2023; VIEIRA 2023), tendo sido formalizado em 2018:

> *o processo de candidatura das "Romarias de São Miguel" a Património Imaterial da Unesco. A iniciativa pretende chamar a atenção para a singularidade deste movimento e desta expressão de fé açoriana, envolvendo toda a igreja, toda a sociedade e naturalmente os próprios romeiros* (VIEIRA 2023: 47).

Subsequentemente, a 9 de maio de 2025, a "Diocese de Angra informa que as Romarias Quaresmais de São Miguel foram inscritas no Registo do Inventário Nacional do Património Cultural, segundo publicação no Diário da República"[3] (Agência Ecclesia), descrevendo-as como uma

> *Manifestação religiosa específica na ilha de São Miguel, do Arquipélago dos Açores, que se caracteriza e se singulariza das demais romarias, pelo facto de se tratar de uma romaria realizada exclusivamente pelo sexo masculino e pelos elementos e componentes de estrutura e organização interna (Eclesia)*[4].

[3] Anúncio n.º 139/2025, de 8 de maio. https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/diario-republica/88-2025-917146752, acessado em 26/09/2025.

[4] "Açores: Romarias Quaresmais de São Miguel foram inscritas no Inventário Nacional do Património Cultural – Agência ECCLESIA". https://agencia.ecclesia.pt/portal/acores-romarias-quaresmais-de-sao-miguel-foram-inscritas-no-inventario-nacional-do-patrimonio-cultural, acessado em 26/09/2025,

Como podemos aqui ler, a "singularidade destas romarias" foi atribuída ao facto de serem realizadas apenas por homens. Porém, segundo Carmen Ponte, elas poderão já ter sido realizadas também por mulheres até 1707, data em que se operou a "proibição por parte da hierarquia eclesiástica, de atos praticados nas Romarias, nomeadamente bailes, utilização de instrumentos de música e participação feminina" (PONTE 2007: 200 citada por VIEIRA 2023: 20). Também João Leal (1989) faz referência à presença feminina na Romaria:

> *Embora no passado tenham existido ranchos integrados por homens e mulheres (facto referido por Leite de Ataíde (1920), e por Mendonça Dias (1946) e confirmado, ainda hoje, por romeiros mais idosos), na atualidade e em resultado de pressões eclesiásticas, as mulheres deixaram de participar no ritual* (LEAL 1989: 412).

Para Carmen Ponte, que cita ainda alguns relatos de mulheres que participaram nas Romarias Quaresmais até meados do século XX:

> *A exclusão de mulheres é um fenómeno cultural recente e que, na história das romarias, constitui uma etapa na luta secular que opõe a religião oficial à religiosidade popular, o mundo urbano ao mundo rural e as relações de força e poder entre os sexos* (PONTE 2014: 47).

De facto, na atualidade as mulheres continuam a não participar neste ritual religioso praticado por homens, mas têm a "sua romaria", e, tal como desenvolverei num outro ponto deste artigo, pode-se dizer acerca das Romarias de Mulheres, que, se neste caso existiu alguma "pressão eclesiástica", esta terá ocorrido no sentido contrário. Ou seja, se os autores que analisaram as Romarias Quaresmais as caracterizam como um movimento "popular" à margem da Igreja (LEAL 1989, 1994; PONTE 2014), no caso das Romarias de Mulheres estas terão sido estimuladas pela hierarquia eclesiástica.

Sobre a origem histórica das Romarias Quaresmais são várias as teses apresentadas. Segundo Leal:

> *A tese mais divulgada acerca das suas origens, fá-las remontar às crises sísmicas que atingiram a ilha de São Miguel em 1522 e 1563. Esta tese foi detalhadamente defendida por Ernesto Ferreira (1959), tendo sido posteriormente retomada por diversos autores. De acordo com ela as Romarias seriam o resultado da institucionalização de manifestações espontâneas de piedade popular no decurso dessas crises sísmicas, tal como elas são relatadas nas crónicas de Gaspar Frutuoso e Frei Agostinho de Montalverne* (LEAL 1989: 410).

Carmen Ponte acrescenta:

> *É sobretudo no século XVII que são salientadas várias características que se aproximam com as existentes nas atuais romarias quaresmais. O ano de 1630 ficou conhecido pelo 'Ano da Cinza', devido a uma grande erupção vulcânica. Relativamente a esta calamidade Frei Agostinho de Montalverne, na sua obra* Crónicas da Província de São Evangelista das Ilhas dos Açores*, ao relatar a vida dos eremitas do Convento do Vale de Cabaços, sito em Água de Pau, faz referência às romarias feitas pelos habitantes das ilhas. Ele cita uma penitência encetada pelos micaelenses que visitam, a pé e descalços, de dia como de noite, as casas de Nossa Senhora existentes na Ilha* (PONTE 2023: 5).

Em que consistem então as Romarias Quaresmais de São Miguel? Na etnografia realizada em 1989, João Leal escreve:

> *Conhecidas correntemente através da expressão abreviada de Romaria — que recebe aqui um sentido diferente do usual — as Romarias Quaresmais podem ser genericamente apresentadas como uma peregrinação visando a prática intensiva da oração e da penitência. Decorrendo numa das semanas da Quaresma, essa peregrinação centra-se sobre a totalidade das igrejas e ermidas da ilha de São Miguel consagradas a Nossa Senhora — as chamadas Casas de Nossa Senhora — às quais se acrescentam ainda um grande número de igrejas e ermidas colocadas sob outras invocações. (...) Dadas as características predominantemente litorais do povoamento da ilha, o itinerário da Romaria tem características circulares, devendo fazer-se sempre no sentido dos ponteiros do relógio* (LEAL 1989: 410).

Interessa-nos reter que as romarias são uma "peregrinação visando a prática intensiva da oração e da penitência", que decorrem na Quaresma e que são realizadas por ranchos de romeiros, constituídos por homens que "envergam um traje próprio, constituído por um xaile caído sobre os ombros e um lenço que sendo mais correntemente atado ao pescoço, pode ser também usado à cabeça" e que também "todos os romeiros se fazem acompanhar de um bordão e de um terço, e ainda de um saco de pano, ou sovadeira, levado às costas e onde são transportados alguns alimentos e, eventualmente, uma muda de roupa" (LEAL 1989: 410). Os ranchos de romeiros

> *constituem-se por freguesia e possuem uma dimensão variável, de acordo com a maior ou menor expressão local do culto e em função do número de pessoas que, em cada ano, pretendem cumprir o ritual. Se, no decurso dos anos 60 e 70 certos ranchos — como o da freguesia de Rabo de Peixe — chegaram a integrar 200*

> *romeiros, a dimensão da maioria dos ranchos oscila atualmente entre os 20 e os 100 romeiros* (LEAL 1989: 414)[5].

O *mestre* é a figura principal do rancho, responsável pela sua organização e disciplina[6]:

> *É a ele que, em cada ano, os romeiros comunicam a sua intenção de participar na Romaria e é sobre ele que recai o trabalho preparatório da saída do rancho. Este consiste em reuniões em que são dadas a conhecer ou relembradas as regras que presidem à Romaria e em que são ensaiadas as orações e cânticos próprios do ritual* (LEAL 1989: 413).

Para além deste, há ainda o *contramestre* que "além de coadjuvar o mestre, pode em certas circunstâncias substituí-lo. As suas funções são particularmente importantes no tocante à condução da oração, em que se reveza com o mestre" (LEAL 1989: 413). Existem ainda o *ouvidor das almas* e dois *guias* a quem compete a condução do rancho "ao longo do itinerário tradicionalmente estabelecido (…). No quadro dos 'saberes' ligados à Romaria, os guias são sobretudo os detentores por excelência de um conhecimento minucioso da 'geografia' da Romaria" (LEAL 1989: 413).

Atualmente existem manuais orientadores da forma como deverá decorrer a peregrinação, ou seja, a transmissão dos "saberes" relativos à Romaria não é apenas operada geracionalmente através da oralidade (cf. PONTE in www.tradicoes-acoreanas.pt). É o caso do "Manual das reuniões de preparação 2018-2022" (VIEIRA 2023: 77-120), cujo objetivo é contribuir para a "preparação dos romeiros", estando indicadas as orações, os itinerários, os procedimentos a ter durante a "peregrinação", a função de cada romeiro, a forma do tratamento dos romeiros entre si ("irmãos"), etc[7].

Nestas Romarias, embora as mulheres não participem na peregrinação em si, "encomendavam" e "encomendam" Avé-Marias, recebiam os romeiros em suas casas e confecionavam os alimentos. Noutras palavras, existe uma dimensão "invisível" do papel desempenhado pelas mulheres nas Romarias Quaresmais masculinas, tal como destaca Carvalho (2012)[8].

---

[5] Carlos Vieira (2023) apresenta uma cronologia das romarias entre 1522 e 2022 e mostra que, ao longo desse período, o número de ranchos variou. Em 2025 saíram 55 "grupos de romeiros" com a "missão de rezar pelo Papa e pela paz" (Jornal *Atlântico Expresso* de 3/03/2025, p. 5).

[6] Para aprofundamento das funções de cada uma destas figuras do ritual consultar Leal (1989; 1994); Carvalho (2012); Vieira (2023) e "Inscrição dos «Romeiros de São Miguel» no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial" em www.patrimóniocultural.gov.pt.

[7] Para maior desenvolvimento sobre o assunto, consultar Vieira (2023) e a "Inscrição dos «Romeiros de São Miguel» no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial" em www.patrimoniocultural.gov.pt.

[8] Para um aprofundamento da participação das mulheres nas Romarias Quaresmais, "masculinas" consultar Carvalho (2012) e Ponte (2014), que abordam a questão do género e o papel das mulheres neste contexto ritual.

AS PRIMEIRAS ROMARIAS DE MULHERES EM SÃO MIGUEL: MOVIMENTO "ESPONTÂNEO" OU "CLERICAL"?

Entretanto, na viragem do século XX para o século XXI surgiram as Romarias de Mulheres. Foi uma conversa casual (em outubro de 2024) com uma senhora, que interpelei à porta de sua casa na Calheta da Ribeira Grande, que me despertou a curiosidade. Esta disse que já há 20 anos participava na Romaria de Mulheres de Santa Clara (Ponta Delgada).

Neste primeiro momento, pensei que seria a única Romaria de Mulheres realizada em São Miguel. Foi a partir deste encontro casual que iniciei em novembro de 2024 o trabalho de campo de natureza exploratória sobre as Romarias de Mulheres. À medida que ia conversando com diversas pessoas (sobretudo mulheres) em diferentes lugares (cafés, supermercados, lojas, restaurantes, aeroporto) em São Miguel (sobretudo em Ponta Delgada, Ribeira Grande e Nordeste), indagava sobre a existência de Romarias de Mulheres e sobre mulheres que as tivessem realizado. Com surpresa, fui descobrindo que existiam várias Romarias de Mulheres e com diversas biografias, itinerários e geografias.

Simultaneamente às conversas e indagações que ia fazendo no terreno, consultava sites e vídeos no *youtube* relativos a Romarias de Mulheres e aí surpreendentemente deparei-me com um prolífero terreno virtual.

Uma das primeiras notícias a que acedi foi no portal da Igreja Açores, datada de 2016 e intitulada "Mulheres associam-se às romarias quaresmais em São Miguel", na qual é relatada uma entrevista "à primeira romeira"[9]:

> *Maria do Espírito Santo Medeiros foi a primeira romeira dos Açores e a responsável pela criação das romarias femininas, depois de séculos em que a tradição esteve vedada às mulheres. Estava em curso, há 20 anos, um conflito militar na antiga colónia portuguesa da Guiné-Bissau, quando Maria Medeiros, de 71 anos, decidiu, com a ajuda de um familiar, promover uma romaria à Ermida de Nossa Senhora da Paz, em Vila Franca do Campo, na ilha de São Miguel, algo que padecia da aprovação da Igreja. O objetivo era "pedir pela paz" para a ex-colónia portuguesa.*
>
> Maria Medeiros contactou então o pároco da Fajã de Cima, que
>
> *entrou em contacto com o bispo da Diocese de Angra. O Bispo de Angra deu o seu aval, mas impôs, segundo Maria Medeiros, que, contrariamente aos romeiros, que levavam na sua caminhada um xaile, um lenço, um bordão, e um terço, as mulheres usassem como indumentárias apenas um lenço e um terço.*

[9] No jornal *Açoriano Oriental* de 12/02/2016. https//www.igrejaacores.pt, acessado em 28/01/2025.

Maria de Medeiros relata: "No princípio saíamos uma sexta-feira da Fajã de Cima, em Romaria para a Senhora da Paz, durante a noite. Durante muitos anos fomos para aquela ermida". Porém, numa entrevista dada posteriormente por esta senhora à RTP Açores[10], explica que "o pedido pela paz" tinha sido feito para o povo de Timor-Leste. Segundo ela, no primeiro ano saíram 30 mulheres, chegando posteriormente às 135, e "o novo rancho feminino"[11], depois do da Fajã de Cima, terá sido o da freguesia de Santa Clara, que "chegou a sair com 900 participantes"[12].

Segundo o padre José Paulo Machado, a primeira romaria foi organizada pelo padre Duarte Melo na Fajã de Cima em 1998/99 e terá ocorrido efetivamente a partir de um "movimento espontâneo" de senhoras que organizaram uma "peregrinação" à Senhora da Paz (Vila Franca do Campo)[13].

Já para uma das senhoras que tive como interlocutora em Ponta Delgada, a primeira Romaria de Mulheres foi a da Igreja de Santa Clara, na qual participou, e recorda que "foi o Padre José Paulo, da Fajã de Cima, o primeiro a organizá-la". Segundo este, quando foi para a paróquia de Santa Clara, em 2000, resolveu fazer "uma Romaria de senhoras em contexto mais urbano e mais à semelhança dos preceitos das romarias dos homens", que tinha como objetivo principal ajudar as Irmãs Clarissas no Convento de Santa Clara na Calheta (Ribeira Grande). Era feita uma "preparação espiritual" de duas semanas. A Romaria, que durava um dia, partia da Igreja de Santa Clara e terminava nesse convento, onde era realizada a Bênção do Santíssimo.

Para essa senhora a principal motivação para participar na Romaria era a "curiosidade" que tinha "de viver a experiência da Romaria", pois impressionava-se quando assistia à "passagem dos romeiros", descrevendo assim a sua primeira participação: "não sei transmitir… Aí compreendi melhor os romeiros. É uma experiência que não dá para cansar… é uma experiência maravilhosa".

Outros padres se seguiram como organizadores destas Romarias na paróquia de Santa Clara, designadamente o Padre Norberto Brum. Quando este sacerdote foi transferido, em 2017, para a paróquia da Senhora de Fátima, também em Ponta Delgada, "arrastou uma multidão com ele" e aí foram iniciadas também as Romarias de Mulheres.

A romaria da paróquia de Nossa Senhora de Fátima é hoje aquela que tem mais

[10] Nesta entrevista diz que é conhecida como "Maria Loura".

[11] Nunca ouvi em trabalho de campo a designação de "rancho feminino" usada para as Romarias de Mulheres.

[12] Este número foi confirmado pelo Padre Norberto Brum. Ana Maria Sousa (2006) escreve sobre essas romarias, situando a realização da primeira em 1998, e inclui uma entrevista a uma senhora que participou nesta (cf. SOUSA 2006: 169).

[13] No jornal *Diário dos Açores* de 06/03/2001 (p. 16) na secção "Agenda" lemos uma noticia, intitulada "Romaria à Senhora da Paz", em que é informada pela "organização da peregrinação quaresmal" a data de realização desta; a notícia é assinada por Maria do Espirito Santo Medeiros.

participantes (umas largas centenas, segundo algumas interlocutoras romeiras e também de acordo com vídeos e noticias no *Youtube*)[14].

Também o Padre Leonardo Cabral passou pela paróquia de Santa Clara, tendo posteriormente impulsionado a organização de outras Romarias de Mulheres nas várias freguesias em que foi pároco, como as de "Porto Formoso-São Brás-Maia" (2006-2009) e Rabo de Peixe. Foi também ele o impulsionador das primeiras Romarias de Mulheres do Nordeste (2019), enquanto pároco da Lomba da Fazenda.

Num primeiro mapeamento realizado durante o trabalho de campo, foram identificadas as seguintes paróquias e/ou freguesias onde se praticaram ou praticam Romarias de Mulheres: Ponta Delgada, em Santa Clara e em Nossa Senhora de Fátima (Lagedo); nos Arrifes — as de Nossa Senhora dos Milagres e as da Nossa Senhora da Saúde; Rabo de Peixe; Fajã de Cima, Fenais da Ajuda, Lagoa; Capelas; Porto Formoso e Nordeste[15].

Nos diversos relatos de interlocutoras que participaram nestas Romarias encontrei um denominador comum: a iniciativa da sua organização tinha sido estimulada maioritariamente pelos párocos das respetivas paróquias junto de mulheres do "campo religioso"[16] (GEMZÖE 2009) — sobretudo catequistas[17] — sendo mesmo frequente referirem-se às diversas Romarias não pelo nome da freguesia e ou paróquia, mas pelo nome do padre que as tinha iniciado: "ah, essa era Romaria do padre…".

Nestas diversas romarias encontramos diferenças nos itinerários, nas datas de início (a "saída da Romaria"), no número de participantes (entre 80 e 900), na organização (com e "sem preparação"). Como pontos comuns identificamos a duração (um dia), a diversidade dos grupos etários (8-80 anos), a presença do pároco, as motivações — "curiosidade", "promessa", pedidos de resposta a eventos críticos da vida como doença, "agradecimento", "reflexão" —, a descrição da jornada como "experiência", a existência de histórias familiares de pertença a ranchos de romeiros (pais, irmãos ou avós), o hábito de "receber romeiros em casa" e a comparação frequente com a Romaria "dos homens", particularmente quanto à forma de organização do ritual e à duração da peregrinação.

---

[14] Segundo o Padre Norberto Brum, as primeiras saíram em 2019 com 300 pessoas, em 2024 e 2025 "saíram" 500 e estas romarias são qualificadas como "Romarias Comunitárias": têm características diferentes, participam também homens e crianças; vão casais e apela-se a que a participação seja em família.

[15] Deve, entretanto, ser notado que as Romarias de Mulheres não existem apenas em São Miguel, uma vez que já se difundiram para outras ilhas do arquipélago como Terceira, São Jorge, Graciosa e Santa Maria.

[16] Gemzöe (2000) denomina "campo religioso" o conjunto de práticas religiosas e instituições que a própria comunidade reconhece como centrais para a vida religiosa.

[17] Gemzöe (2000, 2009) — que realizou trabalho de campo numa freguesia do Minho — refere o papel desempenhado no "campo religioso" pelas catequistas em Vila Branca, afirmando que são maioritariamente mulheres solteiras, ao contrário das do Nordeste, que são casadas e têm filhos.

A V ROMARIA DE MULHERES DO NORDESTE: ETNOGRAFIA DE UMA EXPERIÊNCIA NO "DIA DA MULHER"

Fig. 1. Cartaz da *V Romaria de Mulheres* 2025. Fotografia de Maria Manuel Quintela

A V Romaria de Mulheres do Nordeste realizou-se no primeiro sábado da Quaresma, dia 8 de março de 2025, que coincidiu com o Dia da Mulher (Fig. 1).

A primeira etapa do trabalho de campo[18], iniciado em novembro de 2024, consistiu na identificação de mulheres que já tivessem participado nessas romarias femininas. Foi a partir de uma conversa informal com uma dessas mulheres — aquela que veio a ser a minha interlocutora privilegiada — que o novelo se começou a desenrolar. A Senhora Aura[19] é uma mulher de 52 anos, funcionária num dos supermercados da Vila, catequista e participou na primeira Romaria de Mulheres do Nordeste (2019). A motivação principal para a fazer foi "pedir pelo irmão, que estava muito doente" e descreve-a como "uma experiência única! Gostei tanto que voltei a fazê-la". Esclareceu também que "aqui na Romaria do Nordeste as mulheres vão mesmo em meditação, e não a falar umas com as outras. O que julgo que não acontece em Ponta Delgada com tanta romeira, mais ou menos 700!" Facultou-me de imediato o contacto com as "chefes das romeiras" das Romarias

[18] Para além das sete semanas de trabalho de campo a pesquisa etnográfica também incluiu contactos com mulheres romeiras via *WhatsApp* ou contacto telefónico: fui também acompanhando nas redes sociais as 'postagens' no facebook no período pré e pós-romaria, e no *Youtube* as imagens e vídeos relativos a estas romarias; acompanhei igualmente as notícias em jornais regionais.

[19] "Senhora", foi o tratamento que ouvi no Nordeste, independentemente do estatuto profissional e social, e não "dona", como tantas vezes é usado no continente.

anteriores, que o seriam também na próxima (2025). Explicou-me que habitualmente há uma coordenadora por cada freguesia da Ouvidoria do Nordeste, chamando a atenção para uma inovação prevista na organização da próxima Romaria: "vai haver a *mestre* e a *contra-mestre*, tal como existem na Romaria dos homens". Desta primeira conversa retive que, apesar desta Romaria de Mulheres ser recente, já tinha sofrido transformações na organização do ritual, estando ainda em processo de (re)configuração.

Para etnografar a V Romaria de Mulheres no Nordeste, teria de conhecer a sua biografia — quando, como e por quem tinham sido iniciadas e organizadas as Romarias, identificar quem tinham sido e/ou eram as suas protagonistas principais. Sobre o modo de fazer pesquisa sobre peregrinações e em torno do culto mariano, algumas autoras (cf. HERMKENS, JANSEN & NOTERMANS 2009; GEMZÖE 2000) afirmam que é necessário "estudar a religião tal como é vivida e não como é prescrita". Fazendo uma analogia, direi que o me interessava sobretudo era observar e conhecer a Romaria "tal como é vivida e não como é prescrita".

Para além do conhecimento do "campo religioso" (GEMZÖE 2000), também seria necessário conhecer o espaço sociogeográfico, particularmente as freguesias e paróquias onde estas manifestações religiosas aconteciam, para termos noção da sua localização espacial, da distância entre elas e situar os itinerários percorridos na peregrinação.

AS PRIMEIRAS ROMARIAS DE MULHERES NO NORDESTE: MEMÓRIAS E ITINERÁRIOS

O Nordeste é um dos seis concelhos da Ilha de São Miguel, situado na parte oriental da ilha e constituído por nove freguesias: Nordeste (Vila e Pedreira), Lomba da Fazenda, São Pedro Nordestinho, Santo António Nordestinho, Algarvia, Santana (Feteira Grande e Feteira Pequena), Achada, Achadinha e Salga. A divisão administrativa do concelho não coincide com a da Ouvidoria do Nordeste.

O Nordeste é "um concelho muito montanhoso, entrecortado por muitas ribeiras, algumas de caudal permanente" (FRIAS 2019: 18) e foi frequentemente apelidado de "10.ª Ilha" devido à sua difícil acessibilidade. "É um concelho predominantemente rural, cuja população vive sobretudo do sector primário. A agricultura constitui a sua principal atividade e cerca de 40% da área do concelho são dedicados a esta atividade" (MEDEIROS 2018: 48), bem como à silvicultura.

A população residente no concelho em 2023 era de 4 436 habitantes (2 185 homens e 2 251 mulheres), apresentando um elevado índice de envelhecimento (183%). O concelho tem uma densidade populacional de 43, 5 habitantes por km^2 (INE 2024).

A Romaria das Mulheres no Nordeste iniciou-se em 2019. Tal como noutras Romarias realizadas na Ilha de São Miguel, terá surgido não como um movimento espontâneo de mulheres, mas como resposta ao desafio do então pároco da Lomba da Fazenda — o padre Leonardo Cabral — lançado a algumas mulheres mais "envolvidas com a igreja", como é o caso das catequistas. Neste repto estava implícito, segundo a senhora Lucélia Borges, (coordenadora), o desafio de captar mais mulheres para integrarem a Romaria e participarem nas atividades da igreja.

Quando pela primeira vez perguntei a uma das interlocutoras qual era o itinerário destas romarias esta respondeu: "depende do ano". Ou seja, os itinerários foram-se deslocando de modo a que o percurso fosse iniciado, rotativamente, nas várias freguesias da Ouvidoria do Nordeste, o que nos faz lembrar a importância da freguesia como "a unidade central da vida social nos Açores e poderoso mecanismo de definição de identidade coletiva" (LEAL 1994: 248).

Segundo o Padre Leonardo Cabral, em 9 de março de 2019, a Romaria "saiu" da Algarvia rumo à Pedreira (participaram aproximadamente 96 mulheres e alguns romeiros); em 2020 iniciou-se na Pedreira até à Algarvia (121 mulheres); em 2023 foi da Igreja de Santana (Feteira Pequena) até à Vila do Nordeste (150 mulheres); em 2024 — embora já não realizada por este pároco — a Romaria foi da Achada à Lomba da Fazenda (118 romeiras).

Todos estes itinerários foram efetuados no sentido dos ponteiros do relógio, tal como as tradicionais Romarias Quaresmais de São Miguel (cf. LEAL 1989; VIEIRA 2023), com exceção da Romaria de Mulheres de 2020, em que o pároco quis fazer uma "inovação", tendo sido o percurso no sentido inverso aos ponteiros dos relógios, da Pedreira até à Algarvia. No entanto, em 2023, após o interregno causado pela Pandemia Covid19, foi retomada a lógica anterior.

Em 2024, este pároco foi transferido para outra paróquia. O novo pároco, o padre Jason Gouveia, nada alterou relativamente à organização da Romaria do ano anterior, tendo sido algumas romeiras que lhe "disseram como estas se faziam". Para além das mulheres que nelas participavam, todas estas Romarias contaram com a presença de homens pertencentes a ranchos de romeiros, para "orientarem" e constituírem "um apoio para as orações". O número destes romeiros variou entre quatro e 12 homens.

Assim, em 2024, as 118 romeiras foram acompanhadas pelo Rancho dos Irmãos da Fazenda, tendo participado 12 "guardiões" e sete "irmãos romeiros". Porém, segundo as interlocutoras, alguns homens questionavam a presença dos romeiros: "para que andam tantos homens no meio das mulheres?".

Segundo as coordenadoras — nomeadas pela primeira vez para a V Romaria (2025) como *mestre* (Patrícia Medeiros) e *contramestre* (Lucélia Borges) — o elevado número de romeiros resultou do facto do Mestre do Rancho ter perguntado no próprio Rancho quem queria ir e se terem voluntariado 12 homens.

A mestra explicou-me da seguinte forma a organização da Romaria: "à frente vão dois guias, para vigiar o trânsito, junto da 'irmã'[20] que transporta a cruz (uma menina-criança[21]) e o romeiro que 'paga as Avé-Marias'; dois homens no meio para os Pai-Nosso e no final um para orar 'Santa Maria'".

O pároco atual da Lomba da Fazenda participou nesta romaria pela primeira vez em 2024, "disse a missa, mas não interferiu muito, deixou que (as mulheres) seguissem os passos que já faziam sob a orientação do padre Leonardo e para seguirem o protocolo dos romeiros". Nas primeiras romarias (2019 e 2020), segundo algumas interlocutoras, "não havia tanta organização e as mulheres das várias freguesias misturavam-se".

A *mestre* e *contramestre* descreveram-me o que era necessário para participar na Romaria, desde a inscrição em cada uma das paróquias das freguesias de pertença das "irmãs", à "preparação" para a Romaria[22]. Para além da "preparação religiosa", são dadas também informações práticas sobre os objetos a transportar e a usar no dia da Romaria. A título de exemplo foi-me facultada a "Informação" escrita pelo pároco anterior para as coordenadoras de cada freguesia transmitirem às romeiras relativamente à romaria de 2023:

> *Transportes (ida e regresso — "ao cuidado de cada um"; refeição ("COLETA na Missa a favor da Refeição e outras despesas)"; lenço do romeiro; 2 terços (um para a mão e o outro para colocar no pescoço; Mochila ou "cevadeira", Garrafa de água, medicamentos para quem toma; roupa interior se necessita mudar; papel higiénico (ao cuidado de cada um).*

Nesta lista podemos já notar uma diferença com o traje do rancho dos romeiros: a omissão do xaile e do bordão.

Para além da transmissão de informações mais práticas sobre a organização da Romaria, as "coordenadoras" e outras romeiras falam do dia da Romaria como um "dia de oração", lembrado por uma romeira como "um dia único, mágico, a luz… ver o amanhecer do dia às 6h30. É um sentimento de conforto, é algo que nos leva aí, ficamos cheias"! Mas é quase unânime entre as interlocutoras que o "momento alto" da Romaria, de "maior reflexão" é na Senhora do Pranto: "com a bênção do Santíssimo, estar em contacto direto com o Santíssimo, estar ali mesmo diante dele é uma coisa… é colocar graças, ajoelhar…

[20] À semelhança dos Ranchos de Romeiros que se chamam entre si por "irmãos'" (cf. LEAL 1989; 1994; VIEIRA 2023) as romeiras também o fazem, tratando-se por "irmãs", e algumas romeiras utilizam também o diminutivo "irmãzinhas".

[21] Segundo a *mestre* esta hoje tem 18 anos, mas começou com 13 anos. Nos ranchos é "o menino da cruz" (cf. LEAL 1994; VIEIRA 2023).

[22] Tal como os ranchos de romeiros se constituem por freguesia, no caso destas Romarias, embora não se designem "ranchos de mulheres", formam-se também por freguesias.

é um momento só nosso. A maneira como se sente e vive lá, é um momento de serenidade, e aquelas luzes, aquele ambiente. É a presença diante do Senhor… e às vezes… é começar a chorar do nada. Não sei explicar. Eu ofereço para levar fé/esperança e caridade".

A "PREPARAÇÃO" DA ROMARIA

A data do sábado da Quaresma em que sairia a V Romaria de Mulheres estava dependente da data de saída dos Ranchos dos Romeiros nas várias freguesias do Nordeste, razão pela qual só em janeiro de 2025 é que se teve essa informação: a Romaria "sairia" no primeiro sábado da Quaresma, 8 de março[23], coincidente com o Dia da Mulher, circunstância apontada, orgulhosamente, por várias mulheres e também pelo pároco. O facto de a organização da Romaria ter "uma inovação" era motivo de conversa entre romeiras e gerou alguma expectativa, ora de satisfação, ora de perplexidade. A Romaria seria organizada de forma semelhante ao "protocolo dos romeiros": haveria uma *mestre*, uma *contramestre* e uma *procuradora das Almas*. Estas representariam paróquias diferentes — Santo António (*Contramestre*), Lomba da Fazenda (*Mestre*) e Algarvia (*Procuradora das Almas*). O rancho de homens que as acompanharia seria o de Santana.

Foram três as "reuniões de preparação": a da "bênção do terço", a da "bênção do lenço" e a missa na Ermida da Senhora do Pranto.

O itinerário teve início na Igreja da Senhora da Anunciação na Achada e terminou na Igreja da Imaculada Conceição na Lomba da Fazenda, o que correspondeu a um percurso de, aproximadamente, 24 km (Figura 2)[24]. O transporte foi assegurado pelas carrinhas das juntas de freguesia e/ou paróquias. Havia também uma carrinha de apoio para qualquer "irmã" que, devido a dificuldades no percurso, necessitasse de interromper a Romaria. Realizaram-se duas paragens: a primeira para o pequeno-almoço (da responsabilidade de cada "irmã"), e a segunda para o almoço, que foi servido no Centro Padre António Raposo em São Pedro do Nordestinho. O almoço, confecionado também este ano pela mãe da *mestre*, consistiu em "uma panela de canja de arroz" e duas panelas de "sopa de legumes" — "tipo fervedouro das sopas do Espírito Santo". Como bebidas serviram-se sumos e vinho — "algumas senhoras gostam de beber o seu copinho ao almoço" — e no final foi distribuída "Abelhinha" (licor de mel).

[23] As Romarias Quaresmais também tiveram início nesse dia, tal como noticiado na primeira página do jornal *Atlântico Expresso* de 03/03/2025. Porém, não há referência à saída das Romarias de Mulheres.

[24] Participaram 101 romeiras — com idades entre os nove e os 72 anos, de diversas profissões — oito romeiros e o pároco.

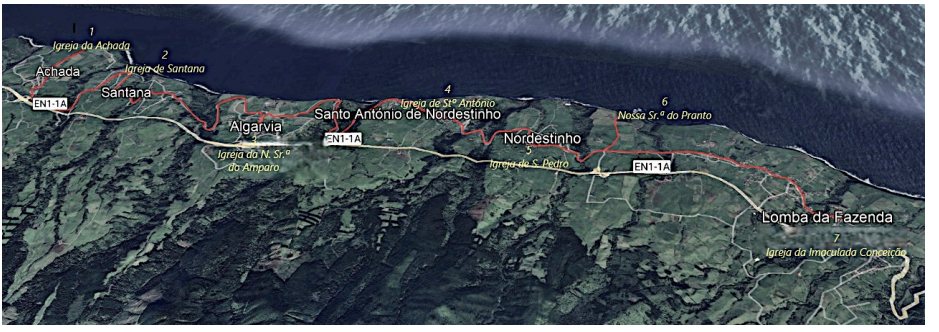


Fig. 2. Mapa do percurso da V Romaria Mulheres (Nordeste 2025). Elaborado por Catarina Quintela

A primeira reunião de "preparação" ocorreu às 19h30 do dia 27 de fevereiro, na Igreja da Lomba da Fazenda, com a eucaristia, seguida da apresentação das informações sobre a organização da Romaria. Explicaram-me que, pela primeira vez, esta "preparação" incluía a simulação da entrada nas igrejas, o artigo do ritual, a distribuição do "papel" — onde constam as orações e o momento em são rezadas na "chegada" e na "eucaristia".

Após a comunhão o pároco procedeu à "bênção dos terços". As romeiras levavam o terço na mão, e em fila deslocavam-se no sentido do altar. Aí cada terço era benzido individualmente pelo pároco que o colocava no pescoço de cada uma das "irmãs". Estava apenas presente um romeiro do rancho de Santana.

No final da eucaristia, a *mestre* e a *contramestre*, acompanhadas do pároco, lembraram as "irmãs" dos procedimentos a cumprir, destacando a proibição do uso dos telemóveis ou câmaras fotográficas, "pois contraria o espírito da oração". A *mestre* completou as informações sobre o que levar no dia da Romaria e pediu que, na eucaristia, cada uma contribuísse com pelo menos cinco euros para ajudar nas despesas do almoço.

Já o segundo momento da "preparação" não foi realizado em conjunto com todas as mulheres inscritas na V Romaria, mas aconteceu em cada uma das paróquias de pertença das romeiras, na missa de Quarta-Feira de Cinzas, onde foi feita a "bênção do lenço"[25] coletivamente (e não individualmente como aconteceu com a "bênção do terço").

O terceiro momento da "preparação" ocorreu na Ermida da Senhora do Pranto[26], com a realização da eucaristia no sábado anterior ao dia da romaria, antes do início da Quaresma. Estavam presentes mais mulheres do que homens, de vários grupos etários. As mulheres tinham ao pescoço os lenços de romeiro e os terços.

[25] O lenço custa entre dez e 25 euros. O terço custou dez euros.
[26] Cf. BORGES 2016.

A missa teve características diferentes da primeira, realizada na Igreja da Fazenda. Nela participou um grupo musical de Rabo de Peixe que, no período que antecedeu a eucaristia, convidou à "oração a Jesus". Em vários momentos foi pedido que as pessoas dessem as mãos às "irmãs" e "irmãos" a seu lado e se cumprimentassem (o mesmo tinha acontecido na missa da Lomba da Fazenda). Após a bênção do Santíssimo, o pároco deslocou-se com o cálice aos bancos das diversas filas para que cada "irmã" o pudesse beijar ou tocar. No final da eucaristia, o padre Jason pediu que as mulheres levantassem a mão para se identificarem por freguesia de pertença e perguntava: "quem é da Achada? Da Algarvia? da Vila? De Santo António? De Rabo de Peixe? da Salga? Da Vila? De outras ilhas? Do continente? De outros continentes?" Houve mulheres que responderam que eram dos Arrifes, de Ponta Delgada. A freguesia que teve maior expressão foi a da Lomba da Fazenda, a do pároco e da *mestre*.

A VÉSPERA: O "DESASSOSSEGO DA ROMARIA"

As conversas durante a semana que antecederam a romaria incidiam sobre o que seria necessário para uma "boa Romaria". Havia particular preocupação com as condições meteorológicas, decorrente da memória da Romaria do ano anterior, que foi dificultada por circunstâncias adversas. Como me foi referido, "o desassossego da romaria era a chuva… eram bênçãos do céu, lavava tudo o que era preciso", "era água por todos os lados ". Apesar disso, "não desistimos", "com tanta água foi difícil, mas conseguimos".

Na véspera da Romaria estava um dia invernoso de chuva intensa, com muito vento e com aviso amarelo emitido pela Proteção Civil. Face às condições meteorológicas telefonei à *mestre* para confirmar se a romaria se realizaria, ao que me respondeu de imediato: "Nada há nada em contrário, os homens também a fazem debaixo de água (e é uma semana). No ano passado também fomos debaixo de água. Com frio agasalhamo-nos, com chuva é que é pior". Acrescentou que já estava tudo organizado.

O DIA DA ROMARIA: O DIA DA MULHER

Para as romeiras da Vila do Nordeste o encontro ficou marcado para as 5h30 junto da "casa do cinema", onde estaria a carrinha da Junta de Freguesia. Era noite escura, o vento intenso assobiava e a sensação térmica era inferior aos sete graus que marcava o termómetro. Duas das senhoras que estavam inscritas na Vila não participariam da

romaria, uma por motivos de saúde e outra porque "desistiu". As conversas versavam sobre as condições meteorológicas, sobre o frio e o vento da última madrugada: "esperemos que não chova muito, o frio aguenta-se a andar, mas com a chuva e o vento complica". O percurso, de aproximadamente 20 km, até à Achada — freguesia onde teria início a V Romaria de Mulheres — durou aproximadamente 20 a 30 minutos.

A chegada à Achada ocorreu perto das 6 horas, ainda de noite. Não chovia. Na Igreja Matriz (Nossa Senhora da Anunciação), encontravam-se ainda poucas mulheres (perto de 30), maioritariamente da Lomba da Fazenda, freguesia da *mestre*. Esta distribuía o desdobrável, isto é, o "papel das orações" (o mesmo que já tinha sido distribuído na primeira reunião de preparação na Igreja da Lomba da Fazenda). As últimas romeiras a chegar foram as da freguesia de São Pedro do Nordestinho. Até ao início da eucaristia, as mulheres (todas com os lenços dos romeiros ao pescoço, bem como com os terços, alguns com um alfinete, cuja função era marcar e lembrar o número de terços rezados) conversavam animadamente, saíam dos bancos onde estavam sentadas para cavaquear com "irmãs" de outras freguesias. Notava-se um ambiente de boa disposição, rostos sorridentes, até de uma certa euforia e festa. Como dizia uma das romeiras "é o desassossego da romaria". Os temas de conversa versavam sobre as condições meteorológicas, não como um impedimento à realização da Romaria, mas como um desafio colocado à resistência de cada uma, e também se comparavam terços e quem os confecionava. Os últimos a entrar na igreja foram os sete irmãos romeiros do Rancho de Santana (*o Mestre*, o *contramestre*, o *Procurador das Almas*, dois guias e mais dois romeiros para "ajudar no trânsito") trajados com lenço, xaile e terço. O bordão ficou no lado exterior da porta principal de entrada da igreja, tal como aconteceu em todas "visitas" a igrejas e ermidas e tal como acontece nas Romarias Quaresmais (cf. LEAL 1989; OLIVEIRA 2023). Os romeiros posicionaram-se junto aos bancos opostos ao altar, junto à porta principal da igreja e em pequenos círculos, conversando animadamente. Pouco depois, o pároco entrou pela porta lateral com o violão. Antes do início da eucaristia, pediu às romeiras que levantassem a mão para identificarem a sua freguesia, como já fizera na Ermida da Senhora do Pranto. Depois de assinaladas as freguesias, convidou os presentes a saudar as romeiras com um cântico.

No final da missa, o padre apresentou os irmãos do Rancho dos Romeiros que iriam "acompanhar as irmãs", informando sobre a forma como decorreria o dia da Romaria. De seguida, tomaram a palavra a *mestre*, a *contramestre* e o *mestre* do Rancho de Santana (Nídio Medeiros), que falaram no facto de o dia da Romaria coincidir com o Dia da Mulher e do seu significado. A *mestre* indicou também quais seriam os momentos e os locais de paragem.

Quando saímos da Igreja já o dia tinha nascido, um pouco nublado, em tons de cinzento com pequenos raios de sol envergonhados entre as nuvens, e com muito vento e

ameaças de chuva. Descemos as escadas da igreja e, de acordo com a indicação da *mestre*, cada "irmã" foi tomando o seu lugar numa das duas filas, separadas por uma distância de aproximadamente um metro de acordo com a freguesia que integrava. Na frente da fila iam os *guias* e a "menina da Cruz", no meio da fila a *contramestre*, o *contramestre* e o *procurador das almas*. No final *a mestre* e o *mestre*, a *procuradora das almas* e *dois guias*.

A ORAÇÃO E A ROMARIA EM MOVIMENTO

A marcha da Romaria (Fig. 3) iniciou-se em silêncio, contrastante com o som das vozes e dos risos no encontro na igreja antes do início da eucaristia. Este silêncio permaneceu durante o percurso pela estrada regional rumo à Algarvia (Senhora do Amparo), onde estava planeada a primeira "paragem". A oração (cantada) só começou no cruzamento da estrada regional com a rua de acesso ao centro desta freguesia.

O "pregão" foi iniciado pelo *contramestre:* "A ressurreição de Jesus seja bem-dita e, louvada a nossa mãe Maria Santíssima …". Após essas palavras, entoou: "Avé Maria…", dando início ao cântico "Avé Maria dos Romeiros", acompanhado pelas romeiras. As ruas estavam desertas e apenas algumas mulheres com crianças assomaram às portas, ainda em trajes de dormir. A estrutura e ordem da oração foi semelhante ao descrito por João Leal (1989; 1994) sobre a "marcha da oração" dos ranchos dos romeiros e sobre o "pregão".

A primeira Igreja a ser "visitada" foi a de Santana e procedeu-se à oração de "Entrada na Igreja", composta por dois momentos: o primeiro consiste no pedido de autorização à Senhora para entrar, e o segundo é o da entrada propriamente dita na igreja. Os "Cânticos de Chegada e Entrada, por exemplo, são ambos cânticos de saudação e homenagem a Nossa Senhora" (LEAL 1984: 424).

Estes cânticos foram maioritariamente interpretados pela *contramestre* (Fig. 4), o que acontece também nas Romarias Quaresmais masculinas. Aí, quando não é o mestre, é "o contramestre — quem assegura a direção destas sequências de oração" (LEAL 1984: 424).

Fig. 3. A romaria em movimento (Nordeste, 2025). Fotografia de Maria Manuel Quintela

Fig. 4. O cântico de "oração de entrada" pela contramestre (Nordeste, 2025). Fotografia de Maria Manuel Quintela

Este cântico do "pedido de entrada" foi retomado em todas as igrejas e ermidas visitadas:

Senhora dai-nos licença que
entremos na vossa igreja.
Vamos ver Nossa Senhora,
Nossa Senhora nos veja.

O refrão foi repetido pelas "irmãs romeiras". A "menina da Cruz" (Fig. 5) foi a primeira a entrar na igreja, seguida pelas romeiras, após o cântico:

Entrai, entrai pecadoras
para a casa da oração
Ergueis os olhos ao céu
Pede a Deus a salvação.

As "irmãs" distribuíram-se nos bancos de acordo com as freguesias. A *contra-mestre* foi a última a entrar, cantando:

Ajoelhei pecadoras
com os olhos no chão.
Vamos pedir à Senhora,
Pra Seu filho nos dar o perdão.

Fig. 5. A "menina da Cruz" (Nordeste, 2025). Fotografia de Maria Manuel Quintela.

As romeiras ajoelharam-se, orando o cântico "Senhor Deus Misericórdia", procedimento que aconteceu em todas as igrejas e ermida visitadas (sete).

O conjunto do percurso da Romaria, de um dia, foi feito "integralmente a rezar", mas por vezes em silêncio, individualmente. Também como descrito para as Romarias Quaresmais, a oração junto das igrejas "apresenta uma estrutura mais uniforme" e a 'Avé Maria dos Romeiros' é também o seu verdadeiro 'emblema' acústico" (LEAL 1994: 247).

Seguiu-se a "visita" à Igreja de Nossa Senhora do Amparo, após a qual houve a primeira interrupção da oração da Romaria, para o pequeno-almoço junto à Filarmónica Estrela do Oriente na Algarvia.

O PEQUENO-ALMOÇO NA ALGARVIA

Foi debaixo das suas arcadas — que permitiam abrigar do frio, do vento e da chuva — que se comeu o "lanche" e se descansou por um período aproximado de 30 minutos. No coreto em frente deste edifício sentaram-se algumas irmãs e irmãos romeiros, para se protegerem da chuva e do vento. Os irmãos romeiros não se sentaram. Houve ainda por parte de algumas romeiras e romeiros uma breve incursão a um café, o que atrasou o retomar da marcha, assinalada pelo *mestre*.

Antes da partida fomos chamados a fazer a "fotografia do grupo" da Romaria de Mulheres de 2025 em frente à Igreja de Nossa Senhora do Amparo (Algarvia) (Fig. 6).

Fig. 6. 'Fotografia de grupo' na Igreja da Senhora do Amparo (Nordeste, 2025). Fotografia tirada com a máquina fotográfica de Maria Manuel Quintela

Entretanto, apesar do vento, o sol apareceu. De novo a fila retomou com cada mulher ocupando o seu lugar para prosseguir a marcha em oração. Algumas "irmãs" avisavam que o próximo percurso seria o mais difícil, que exigiria um esforço físico maior, pois haveria uma descida muito íngreme a que se sucedia um declive acentuado na subida.

O ALMOÇO: SANTO ANTÓNIO DO NORDESTINHO

No Salão Paroquial de Santo António do Nordestinho estavam dispostas paralelamente três mesas retangulares, cada uma com bancos corridos de madeira.

As romeiras e os romeiros foram-se sentando aleatoriamente, embora a tendência fosse ficar perto das "irmãs" da mesma freguesia ou junto do par da fila da Romaria. No topo da mesa estavam sentados os romeiros e o pároco.

O almoço foi confecionado pela Senhora Rosa, mãe da *mestre*, ajudada por mais duas senhoras. Consistiu em "sopa" ou "canja" e "pão artesanal, cozido e amassado" pela Senhora Rosa e por uma das suas primas.

Durante o almoço foram trocadas experiências sobre Romarias e elencados os lugares onde existem ou existiram Romarias de Mulheres e respetivos itinerários. Uma das "irmãs", dos Arrifes, já tinha "saído" em quatro dessas romarias (Santa Clara, Arrifes, Senhora de Fátima e Nordeste). Já "saía" nas Romarias há 19 anos e começou a fazê-lo, "porque o pai estava muito doente" e passados três anos foi o sogro que adoeceu. Este era romeiro e pediu-lhe para que ela também fosse romeira. Já outra "irmã "justificava que fazia a Romaria "para agradecer à vida". Outras "irmãs" debatiam a biografia da primeira Romaria de Mulheres — quando, onde e por quem tinha sido organizada. Algumas destas romeiras, embora de freguesias diferentes, já se conheciam, por terem feito Romarias conjuntas noutros locais que não no Nordeste.

Durante o almoço, algumas mulheres saíram para o espaço exterior para falar ao telemóvel, cujo uso tinha sido desaconselhado durante a romaria em movimento, mas permitido durante a interrupção da marcha para as refeições. No final, a mestre, como tinha prometido, distribuiu a "Abelhinha".

No final do almoço o pároco tomou a palavra para agradecer às cozinheiras e a "quem ajudou a preparar a comida", ao rancho dos romeiros e a todas as "irmãs neste Dia da Mulher". Aludiu à importância desse dia, estabelecendo a relação com "A Senhora": "também ela é esposa de Jesus Cristo. No Dia da Mulher é um rosto materno e feminino na Igreja".

O *mestre* Nídio Medeiros falou sobre a função do seu rancho na Romaria das Mulheres:

> *Queremos que todas estivessem à vontade, o dia é vosso, nós só estamos para ajudar. Pediram-nos para ajudar a como fazer a romaria. Falei que era um movimento engraçado, mas não precisam dos irmãos romeiros, pois sabem o que estão a fazer.*

Explicou as *encomendas da oração*: "O romeiro não reza por si, mas pela paz do mundo, pelo descanso do avô, pela saúde de alguém, mas nunca por si. Como dizia e aprendi com o mestre Francisco 'o romeiro pede por todos e não por nós'".

Após a realização das orações de resposta a diversos "pedidos" ou de "agradecimento", o pároco finalizou desejando uma boa Quaresma. As "irmãs" e "irmãos" foram saindo do salão paroquial rumo à estrada para retomarem os seus lugares na fila e reiniciar a marcha da oração até à próxima etapa do itinerário, considerado por algumas romeiras como "o ponto alto da Romaria" — a ermida da Senhora do Pranto. Fomos acompanhadas por algumas bátegas de água da chuva e de vento mais intenso. Este percurso decorreu maioritariamente com a oração em silêncio até a um desvio à esquerda da estrada regional, que tinha uma seta indicando Senhora do Pranto. Aí, descemos o "caminho da Via Sacra" que conduz à Ermida. A fila foi perdendo a organização por pares e foi acelerando a marcha, o que sugeria que havia pressa em chegar e este lugar de culto, como se fosse esse o "ponto de chegada".

A SENHORA DO PRANTO: O "ÊXTASE" DA ROMARIA

A ermida da Senhora do Pranto[27] é um lugar de culto muito frequentado, sobretudo por pessoas do Nordeste, tendo sido referenciado por várias interlocutoras o "investimento' e "carinho" que o anterior pároco — o Padre Leonardo Cabral — tinha por este lugar, uma vez que ele próprio havia plantado e replantado "as várias azáleas em todos os canteiros", existentes em torno da ermida. Foi também ele que "ajardinou e encomendou a escultura de Nossa Senhora a um 'artista do continente'".

A *contramestre* procedeu ao cântico de pedido da entrada para "visitar" a Senhora. Na entrada na ermida, e à medida que as "irmãs" tomavam os seus lugares, notava-se uma transformação na expressão facial — "mais séria", algumas com olhos fechados, as posturas de cabeça fletidas, com os terços na mão, sugeriam a reflexão e a meditação na oração individual. Durante o cântico da *contramestre*, ajoelhada junto ao altar, podiam ser observadas lágrimas que, discretamente, deslizavam nos rostos de algumas romeiras. Houve a bênção do Santíssimo. E aí compreendi o significado da frase

[27] Sobre o culto à Senhora do Pranto ver Borges (2016).

proferida anteriormente por uma "irmã" ao descrever "o que se sente e vê" nesta Ermida perante "a presença do Santíssimo": "apercebemos da dor, da necessidade, da pessoa oferecer-se e tentar receber", e por isso qualificava este momento como o "ponto alto" desta Romaria.

A última parte do itinerário, o mais longo sem visita a alguma igreja, foi feito maioritariamente com a oração em silêncio, ao entardecer, já com algum cansaço, até à entrada na Lomba da Fazenda.

A CHEGADA: PARTILHA DA EXPERIÊNCIA NA IGREJA DA IMACULADA CONCEIÇÃO

Aí, encontravam-se no espaço exterior da igreja alguns familiares das romeiras. Os rostos das romeiras contrastavam com os observados na Senhora do Pranto. Ou seja, estavam sorridentes. Depois dos cânticos de "entrada" e "chegada" e de todas as romeiras se terem acomodado nos bancos da igreja, o pároco, ladeado pela *mestre* e *contra-mestre*, dirigiu-se às "irmãs", reafirmando que a romaria era uma "jornada rumo ao homem/ /mulher nova que levava à transformação". Na primeira eucaristia da "preparação" nesta mesma igreja tinha já apelado nesse sentido: "a conversão começa hoje. Quero mudar hoje". Nessa lógica, convidou as "irmãs" a partilhar o seu testemunho individual sobre essa "jornada". Como ninguém se voluntariou espontaneamente, tomou a iniciativa: "vamos começar por quem veio de mais longe, do continente da capital, de Lisboa[28]. Quem é de outras ilhas? De outros concelhos e freguesias?".

Responderam as romeiras do Faial (duas), do Pico (uma), de Ponta Delgada (seis), dos Arrifes, das Capelas e dos EUA. A participação na romaria foi descrita a partir da "experiência" que esta representava: "ser mestres da nossa vida". Uma das romeiras disse que era a segunda vez que a fazia e que esta representava a "vidência do humano". Para uma "irmã" dos Arrifes que faz "quatro romarias como um desafio", estas transformam "o coração em peregrinos da esperança". Uma das "irmãs" que fez a Romaria pela primeira vez disse: "não sei explicar. É uma experiência única, é chegar de coração cheio" e outra descreveu a experiência como "uma jornada de mulheres no Dia da Mulher. Fiz muitas amigas. O que levo da caminhada é muito amor no coração".

No final falaram a *mestre*, a *contramestre* e o *mestre de Santana* (Fig. 7).

[28] Fui também convidada a partilhar a minha "experiência". Recordei que o meu papel ali era um pouco diferente, pois tinha igualmente o objetivo de observar a Romaria, para posteriormente, escrever sobre ela no âmbito de um estudo. Reconheci, que a certa altura, duvidei de conseguir concluir o percurso, mas que, naquele momento sentia menos cansaço do que no início. Agradeci a todas as "irmãs" pelo acolhimento e, sobretudo, à *mestre* e *contramestre* por toda a colaboração e disponibilidade, bem como ao pároco.

Fig. 7. A mestre e contramestre na Igreja da Imaculada Conceição (Lomba da Fazenda). Fotografia de Maria Manuel Quintela

EPÍLOGO: EXPERIÊNCIA "CONDENSADA" DE UMA ROMARIA DE MULHERES

A palavra "experiência" foi a mais frequentemente evocada antes, durante e depois da romaria para definir ou descrever esta expressão de religiosidade. Para muitas mulheres, participar na romaria implicava, antes de mais, "ter vontade de a fazer", associando-lhe diferentes objetivos: "fazer com fé", "agradecer", "pedir", "encontrar a paz interior", "refletir", "meditar". Estas finalidades articulam-se com aquilo que Gemzöe (2000) designa por "temporalidades femininas", frequentemente expressas como a necessidade de "ter um dia só para si, para refletir", "rezar" ou "para se encontrar". O facto de a Romaria ser apenas de um dia foi amplamente comentado em comparação com as Romarias Quaresmais masculinas. Muitas mulheres justificam essa diferença com as suas responsabilidades domésticas — "é difícil deixar a casa, o homem desprende facilmente" — e com a dificuldade de faltar ao trabalho, uma vez que os homens dispõem de dispensa "oficial" para participar nas Romarias Quaresmais. Ainda assim, outras contestam esta distinção, afirmando que "se os homens fazem, nós também podíamos fazer", acrescentando que a questão da "pernoita" deixaria de ser um obstáculo: "os romeiros também já ficam maioritariamente nos salões paroquiais todos juntos, e já não tanto em casas que os recebem".

As mulheres que integram o "campo religioso" (GEMZÖE 2000: 209) — como catequistas, membros do coro ou "chefes" de escuteiros — realizam essas atividades

fora do horário laboral e do espaço doméstico, ainda que frequentemente condicionadas por ele: é preciso "deixar tudo pronto, o jantar feito". As reuniões decorrem sobretudo ao final da tarde e aos fins de semana, configurando um tempo da esfera pública, e não privada/doméstica. Esse espaço é reconhecido como uma arena social de protagonismo feminino, ao qual atribuem uma missão evangelizadora dirigida às crianças e aos jovens, com o propósito de "chamar para a igreja os que estão afastados" e "pescar" também os mais velhos — não numa lógica de religião "prescrita" (GEMZÖE 2000), mas vivida. Para estas mulheres, os valores subjacentes à romaria "têm que se prolongar o ano inteiro", incorporando-se nas práticas quotidianas da comunidade.

Nesse sentido, compreende-se porque a "coincidência" do Dia da Mulher com a saída da Romaria tenha sido tão mencionada por muitas romeiras, pelos "irmãos" romeiros e pelo pároco. Trata-se de uma atividade na qual as mulheres são protagonistas e que é socialmente reconhecida no "campo religioso", permitindo-lhes "fazer o mesmo que os homens".

Podemos, então, recorrer à analogia com o conceito de "feminização da religião" de Elena Gemzöe, sugerindo que aqui se observa um processo de "feminização" da Romaria, que precisa ser analisado em relação à feminização na Igreja Católica. Segundo Gemzöe, a forma como a religião é praticada e feminizada acrescenta a dimensão de género à tensão existente entre "as formas populares e oficiais da religião" (GEMZÖE 2009: 203). Para a autora, essa tensão manifesta-se sobretudo ao nível das práticas quotidianas, mais do que nos próprios processos institucionais de feminização. Todavia, no caso particular das Romarias de Mulheres, poderemos talvez dizer que essas práticas funcionam como expressões religiosas de mediação que reduzem essa tensão. De facto, por contraponto com as Romarias Quaresmais masculinas, elas são promovidas na arena da "religião oficial".

Porém, não podemos esquecer as memórias e vivências destas mulheres com as Romarias Quaresmais, no quadro das suas relações familiares. Muitas das interlocutoras foram habituadas desde crianças a ver seus pais, irmãos, tios ou primos a integrar ranchos de romeiros "que saíam"[29] para as Romarias Quaresmais e, também, a verem entrar — a "receber" — romeiros no espaço privado de suas casas. Há uma história familiar que parece ter um papel importante na sua participação e ou vontade de participar, reproduzindo e aproximando-se da prática familiar desta expressão de religiosidade "popular",

[29] A propósito da "despedida" das famílias dos romeiros e a ausência da participação das mulheres nas Romarias, Moura e Rodrigues (2011) escrevem: "Vi por um olhar saudoso das mulheres, um não sei quê de olhar de inveja, e pus-me a pensar porque razão elas não poderiam vir connosco. Encontrei assim ao fim de uma terceira romaria, presumo, uma razão" e acrescenta "sendo os homens e as mulheres filhos de Deus, homens e mulheres terão de ser forçosamente r iguais em direitos e deveres, sendo ambos" (MOURA & RODRIGUES, 2011: 19).

estruturante da vida familiar e comunitária no tempo da Quaresma. Neste sentido se compreende que seja uma "romaria condensada" num só dia, como uma aproximação à experiência ritualizada da "oração condensada" de uma semana, o que nos faz retomar a frase inicial deste texto "é de homens, não é de mulheres" e a reformulemos e ousemos dizer sobre esta Romaria — é de mulheres e é de homens, mas com diferentes temporalidades e protagonistas, tanto nos casos da arena pública da esfera religiosa como na esfera privada doméstica e dos bastidores da Romaria.

Mas, esta é apenas uma hipótese a explorar — a apropriação clerical, através da "feminização" das Romarias, de uma expressão de "religiosidade popular" — em pesquisas e publicações futuras em diálogo com estudos realizados no campo das ciências sociais, particularmente os antropológicos, sobre outros contextos etnográficos sobre a relação entre religião e mulheres, temporalidades e género, peregrinações e o culto mariano.

REFERÊNCIAS

BORGES**,** José Augusto Melo (2016), *Lágrimas de Fé*, Ponta Delgada, Nova Gráfica.

CARVALHO, Ana Maria (2012), *Romeiros de São Miguel: a Música na Caminhada da Quaresma* (Tese de mestrado em Etnomusicologia). Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. http://hdl.handle.net/10362/9434.

COSTA, Susana Goulart (2012), "Religiosidades, Crenças e Festas Populares". In: *Roteiro Cultural dos Açores*, 231-242. Lisboa: Presidência do Governo Regional dos Açores/Direcção Regional da Cultura.

FRIAS, Rogério Cabral (2019), *O Concelho do Nordeste. Contributos para a sua História*. Ponta Delgada, Letras Lavadas.

GEMZÖE, Lena (2000), *Feminine Matters. Women Religion Practices in a Portuguese Town*, Stockholm, Elanders Gotab.

GEMZÖE, Lena (2009), "Caring For Others: Mary, Death And The Feminization In Portugal". In: HERMKENS, Anna-Karina; JANSEN, Willy & NOTERMANS, Catrien (eds.), *Moved By Mary: The Power Of Pilgrimage In The Modern World.* Farnham, Ashgate: 149-163.

GEMZÖE, L. & KEINÄNEN, M-L. (2016), "Contemporary Encounters in Gender and Religion: Introduction". In: GEMZÖE, L.; KEINÄNEN, M-L. & MADDRELL, A. (eds.), *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland: 1-28.

HERMKENS, Anna-Karina; JANSEN, Willy & NOTERMANS, Catrien (2009), "Introduction: The Power of Marian Pilgrimage". In: HERMKENS, Anna-Karina; JANSEN, Willy & NOTERMANS, Catrien (eds.), *Moved By Mary: The Power Of Pilgrimage In The Modern World*. Farnham, Ashgate: 1-13.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE) (2024), *Estimativas Anuais da População Residente e Indicadores Demográficos*.

LEAL, João (1989), "As Romarias Quaresmais de São Miguel". *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica: 409-436.

LEAL, João (1994). *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um estudo de antropologia social.* Lisboa: Publicações Dom Quixote.

MEDEIROS, Zaida Maria da Silva (2018), Contributo Para Uma Carta Patrimonial no Concelho de Nordeste (Tese de Mestrado em Património, Museologia e Desenvolvimento). Ponta Delgada, Universidade dos Açores. http://hdl.handle.net/10400.3/5160.

MOURA, Mário & RODRIGUES, José António (2011), *Rostos de Fé. Romeiros na Ilha de São Miguel*. Ponta Delgada, Publiçor.

PONTE, Carmen (2023), "Prefácio". In: VIEIRA, Carlos, *500 anos de História. Romeiros de São Miguel Arcanjo. Vila Franca do Campo 1522-2022*. Ponta Delgada, Letras Lavadas, p. 5-6.

PONTE, Carmen (2014), "A Questão de Género nas Romarias Quaresmais de São Miguel". In: SIMAS, Rosa (coord.), *A Vez e a Voz de Mulher: Relações e Migrações*. Lisboa, Edições Colibri, pp. 141-154.

PONTE, Carmen (s.d.), "O Cancioneiro dos Romeiros de São Miguel". In: *Tradições Açorianas.* htpss//www.tradicoes-acorianas.com (acessado em 24/10/2025).

PONTE, Carmen (s.d.), "Romeiros de São Miguel". *Tradições Açorianas.* In: htpss//www.tradicoes-acorianas.com (acessado em 24/10/2025).

SOUSA, Ana Isabel (2006), *Açores. História, Festa, Romarias e Igreja no Feminino*. Ponta Delgada: Gráfica Açoriana.

VIEIRA, Carlos (2023), *500 anos de História. Romeiros de São Miguel Arcanjo*. Ponta Delgada, Letras Lavadas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às Senhoras Aura Martins, Lucélia Borges, Patrícia Medeiros, Noémia Soares, Goretti Amaral, Magda Cabral e aos Senhores Padres Jason Gouveia, Leonardo Cabral, José Paulo Machado e Norberto Brum, bem como a todas as interlocutoras, sem cuja colaboração não seria possível escrever este artigo. Agradeço à minha família açoriana o "albergue".

Agradeço ainda ao Projecto de investigação da Universidade dos Açores/DIO 500 – História Religiosa dos Açores, coordenado pela Senhora Professora Doutora Susana Goulart da Costa, o apoio logístico disponibilizado, em particular o aluguer de automóvel, que facilitou significativamente a realização do trabalho de campo exploratório.

TRADIÇÃO E INOVAÇÃO NAS CAVALHADAS DE SÃO PEDRO DA RIBEIRA SECA (RIBEIRA GRANDE)

por

Fátima Santos[1]

Resumo: Este capítulo analisa as Cavalhadas de São Pedro, cortejo equestre de caráter secular e religioso realizado anualmente a 29 de junho na Ribeira Seca, ilha de São Miguel, Açores, com o objetivo de refletir sobre a relação entre tradição e inovação nos processos de patrimonialização e preencher a lacuna existente em estudos antropológicos sobre a esta festa. Consideradas de grande importância cultural e turística para a comunidade local, as Cavalhadas têm passado por um crescente processo de municipalização e patrimonialização. Pretendo argumentar que processos de inovação são considerados essenciais para a preservação da "tradição" e da "mística" do evento, sendo a sua continuidade dependente de processos de negociação e legitimação entre instituições, organizadores, participantes e espectadores. A investigação baseia-se em trabalho de campo exploratório, realizado entre 25 de junho e 2 de julho de 2024, incluindo pesquisa no arquivo municipal da Ribeira Grande, observação participante da preparação e execução da festa, bem como conversas informais com organizadores, voluntários/as e participantes.

Palavras-chave: Açores; Cavalhadas de São Pedro; Inovação; Tradição.

Abstract: This chapter examines the Cavalhadas de São Pedro, an annual equestrian procession of both secular and religious character held on 29 June in Ribeira Seca, on the island of São Miguel (Azores). Its aim is to reflect on the relationship between tradition and innovation within processes of heritagisation and to address the existing gap in anthropological studies of this festival. Considered of great cultural and touristic significance to the local community, the Cavalhadas have undergone an increasing process of municipalisation and heritagisation. I argue that processes of innovation are regarded as essential to the preservation of the event's "tradition" and "mystique", and that its continuity depends on ongoing processes of negotiation and legitimation among institutions, organisers, participants, and spectators. The research is based on exploratory fieldwork conducted between 25 June and 2 July 2024, including archival research at the Municipal Archive of Ribeira Grande, participant observation of the festival's preparation and performance, and informal conversations with organisers, volunteers, and participants.

Keywords: Azores; Cavalhadas de São Pedro; Inovation; Tradition.

As Cavalhadas de São Pedro são um cortejo equestre de carácter secular e religioso, que ocorre no dia 29 de junho, na Ribeira Seca, na ilha de São Miguel, Açores. Trata-se de um evento importante para a comunidade ribeirense (MELO 2007), visto que são percecionadas como uma festa de grande importância cultural e turística para o concelho da Ribeira Grande[2].

[1] CRIA-ISCTE. Email: fatima.santos2000@hotmail.com.

[2] A Ribeira Grande foi elevada a vila em 1507 pelo rei D. Manuel I (DAMIÃO 2007) e elevada a cidade a 29 de junho de 1981. Tem uma população de mais 32 mil habitantes (INE 2021). O concelho é composto por 14 freguesias. Apesar da centralidade da Ribeira Seca na realização das cavalhadas, como veremos mais

Pretendo argumentar que os processos de inovação são considerados indispensáveis para a preservação da "tradição" e "mística" das Cavalhadas. A continuidade das Cavalhadas depende de dinâmicas de legitimação e negociação entre diversos atores — instituições, organizadores, participantes e espectadores (ABREU & MAGNO 2019). Este olhar aproxima-se do debate mais amplo sobre a relação entre tradição e inovação.

Neste contexto, a reflexão de Handler e Linnekin (1984) mostra-se particularmente relevante ao problematizar o conceito de "tradição" como uma construção simbólica, isto é, uma interpretação contínua do passado a partir do presente. Contra uma visão naturalista, que concebe a tradição como uma essência intemporal e imutável — tal como expressa na definição clássica de Kroeber, entendida como — "core of traits handed down from one generation to the next" (HANDLER & LINNEKIN 1984: 274) —, os autores defendem que não existe uma essência fixa. Pelo contrário, a tradição é sempre reinterpretada, num processo marcado simultaneamente pela continuidade e pela descontinuidade. Interpretar e atribuir significado ao passado implica situar-se no presente, construindo pontes entre memória e inovação.

É neste sentido que a perspetiva de Hobsbawm e Ranger (1983) sobre a "invenção da tradição" também contribui para compreender as Cavalhadas de São Pedro, uma vez que os autores chamam a atenção para o carácter construtivo e mutável de uma "tradição" — através de processos formalmente instituídos (ou não). Ou seja, a construção e legitimação de uma "tradição" são processos de "social engineering which are often deliberate and always innovate" (HOBSBAWM & RANGER 1983: 13).

Partindo deste enquadramento teórico, o artigo organiza-se de acordo com três eixos centrais. Em primeiro lugar, será discutida a questão da origem das Cavalhadas de São Pedro, explorando as diferentes versões que circulam em torno do seu surgimento. Para tal, mobilizam-se autores como Halbwachs (1950) e Lowenthal (1985), de modo a refletir sobre a forma como discursos sobre o passado são acionados pelos interlocutores enquanto ferramentas de legitimação e de disputa em torno da celebração.

Em seguida, seguindo a abordagem proposta por Leal (2023), será dada especial atenção aos preparativos da festa, uma vez que compreender a sua organização permite também perceber os diversos atores envolvidos e o significado da celebração em si. Neste âmbito, destaca-se o papel das entidades envolvidas no processo organizativo — desde a municipalização (MELO 2007) até à influência das elites locais — bem como a descrição etnográfica de duas práticas fundamentais para a preparação das Cavalhadas: o fabrico das alâmpadas e a entrega das selas aos cavaleiros.

Posteriormente, será descrita a festa propriamente dita, com ênfase no percurso, nas personagens e nos trajes, sublinhando o papel da fé e da família na construção do seu

adiante, devemos ter em conta que todo o concelho se mobiliza para participar.

carácter simbólico e religioso, bem como da "mística" que a envolve. Por fim, será realizada uma reflexão sobre a relevância desta celebração para a comunidade ribeirense e o impacto dos processos de patrimonialização, sublinhando as ações já realizadas nesse sentido.

Os dados etnográficos que sustentam esta análise baseiam-se em trabalho de campo exploratório, realizado entre 25 de junho e 2 de julho de 2024, incluindo pesquisa no arquivo municipal da Ribeira Grande, observação participante da preparação e realização da festa, bem como conversas informais com organizadores, voluntários/as e participantes.

AS ORIGENS: DIVERSAS VERSÕES

Segundo Bluteau (1727), as cavalhadas são "festas de cavalos" ou "jogos de cavalos" com origem medieval (por exemplo, nas incursões militares de reconquista cristã). No século XI, surgiu a "sociedade cavaleiresca" em França, onde senhores organizavam torneios e jogos de forma a demonstrarem o seu poder e manter os cavalos e cavaleiros prontos para a luta armada. Este modelo pode ser designado de cavalhada-jogo ou cavalhada desportiva, devido ao tipo de atividades executadas, como por exemplo jogos de cana, argolas ou alcanzias[3].

A partir do século XVIII, contudo, deu-se uma transformação significativa: as cavalhadas deixaram de estar restritas ao universo aristocrático e passaram a integrar as camadas populares, assumindo-se cada vez mais como cortejos de carácter festivo. Riley (1994) distingue duas modalidades principais nesse período: as cavalhadas de natureza profana, ligadas a comemorações políticas ou dinásticas, e as de carácter religioso, geralmente associadas ao culto de santos padroeiros, como é o caso das Cavalhadas de São Pedro da Ribeira Grande.

Em Portugal, estas manifestações foram sobretudo registadas em Trás-os-Montes, Beira e Estremadura, frequentemente relacionadas com festas de São João. Documentos históricos mencionam, por exemplo, as cavalhadas em Vil-de-Moinhos, próximo de Viseu (PIRES 1935), em Marvão (COELHO 1924), em Cinfães (GUIMARÃES 1954) ou em Paredes, além das de São Pedro da Esculca (PIRES 1935). Com os processos coloniais, esta prática foi levada também para contextos rurais onde o cavalo tinha grande presença, como Pirenópolis, no Estado de Goiás, no Brasil (BRANDÃO 1974; SPINELLI 2010), além dos arquipélagos da Madeira e dos Açores.

[3] "Alcanzia: bola oca de barro, cozida ao sol e cheia de flores, fitas pintadas, etc., que se atirava aos participantes nas antigas cavalhadas (festas)" (Dicionário *Infopédia* da Língua Portuguesa [em linha], Porto Editora. Disponível em: https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/alcanzias.

Fig. 1. Imagem de São Pedro, que se julga não ter sido destruída na erupção vulcânica de 1593 (Ribeira Seca, 2024). Fotografia de Fátima Santos

Na ilha de São Miguel, os torneios persistiram até meados do século XVII (ATAÍDE 1918). No entanto, não existem registos escritos que permitam determinar o momento exato em que surgiram as Cavalhadas de São Pedro na Ribeira Seca, nem as motivações que estiveram na sua origem[4]. Por esse motivo, circulam várias versões orais, transmitidas ao longo das gerações (ESTRELA REGO 1992).

A versão mais frequentemente mencionada durante o trabalho de campo remete para a erupção vulcânica de 1593, no Pico do Sapateiro (atual Pico Queimado), que devastou sobretudo as freguesias da Ribeira Seca, Santa Bárbara e Vila Franca do Campo. Segundo Fernando Maré — figura central da organização das Cavalhadas desde 1961 —, o fidalgo D. Manuel da Câmara, então residente em Vila Franca do Campo, organizou um cortejo a cavalo com os seus vassalos e mordomos do Espírito Santo em honra de São Pedro. A decisão teria surgido porque, apesar da destruição, a lava poupou o altar do santo, cuja imagem se manteve praticamente intacta. Durante a cerimónia, D. Manuel da Câmara recitou versos sobre a vida do apóstolo à porta da igreja e, como voto de agradecimento, deu sete voltas ao templo — hoje interpretadas como referência aos sete dons do Espírito Santo — antes de seguir em cortejo até à igreja do Espírito Santo e à ermida de Santo André (SOUSA 2004).

Outra versão atribui às cavalhadas uma origem árabe. Segundo José Estrela Rego (1992), famílias mouras instaladas na Ribeira Seca realizavam cortejos equestres com

[4] A primeira descrição das Cavalhadas de São Pedro foi realizada em 1856, no *Estrela Oriental* (MELO 2007).

cavalos ricamente ornamentados e trajes em branco, vermelho e ouro, como forma de expressar devoção aos padroeiros locais e fidelidade ao rei de Portugal. O Solar de Mafoma, construído por Lazzaro Estrela — antigo escravo que, após comprar a sua liberdade, prosperou no curtume de peles —, teria sido um local de destaque neste processo. Apesar dos rumores de "missas negras" na capela anexa ao Solar, Lazzaro Estrela procurou afirmar publicamente a sua fé cristã através de um cortejo que incluía sete voltas à igreja de São Pedro, seguido de homenagens à Câmara Municipal e a outros espaços religiosos locais.

Por fim, Daniel de Sá recupera ainda uma terceira hipótese, baseada em Gaspar Frutuoso: no século XVI, após terramotos e erupções, o capitão Ruy Gonçalves da Câmara teria organizado jogos de cana como forma de entreter e animar a população. Esses jogos, disputados por cavaleiros em grupos provenientes de diferentes localidades da ilha, consistiam em confrontos a cavalo nos quais se usavam canas como armas e escudos de cabedal como proteção (ATAÍDE 1918).

A origem das Cavalhadas de São Pedro permanece envolta em incerteza, marcada por uma pluralidade de narrativas que revelam não apenas a importância da tradição oral e da memória coletiva (HALBWACHS 1950), mas também os jogos de poder que atravessam a sua preservação. Cada versão sobre a festa encontra-se frequentemente associada a determinadas famílias ou elites locais que, ao defendê-la e reivindicá-la como legítima, reforçam a sua posição de autoridade na organização do evento. A memória da festa torna-se, assim, não apenas um espaço de transmissão cultural, mas também um lugar de disputa.

Esta dinâmica pode ser compreendida à luz da reflexão de Handler e Linnekin (1984), segundo os quais a relação com o passado constitui um processo simultaneamente de continuidade e de descontinuidade, como afirmado anteriormente. Como observa Lowenthal (1985: xvi–xvii), "The past is conjured up is, to be sure, largely an artefact of the present (…) The past is a foreign country whose features are shaped by today's predilections, its strangeness domesticated by our own preservation of its vestiges". Ou seja, o passado é constantemente reelaborado em função das exigências e ansiedades do presente.

PROCESSO DE MUNICIPALIZAÇÃO E A PREPARAÇÃO DA FESTA

Ao longo do tempo tem-se observado um maior interesse por parte da população em participar nas Cavalhadas de São Pedro. No ano de 2024, participou o maior número de cavaleiros que se tem registo: 200 cavaleiros e respetivos cavalos. Dos 94 inscritos, até à data de uma das conversas com Rui Maré nos dias antecedentes à festa, 58 tinham

menos de 30 anos e 36 tinham menos de 20 anos. Ou seja, a população mais jovem tem vindo a aderir a esta festa de forma entusiástica (Rui Maré 25/06/2024; e *Açoriano Oriental* 2012)[5].

Foi a partir dos anos de 1950 que se deram diversos processos de organização e "revitalização" das Cavalhadas, através do processo de municipalização (MELO 2007), em resposta à "decadência da festa", visível no pequeno número de cavaleiros que compunham as cavalhadas (20 a 30 indivíduos); e na falta de organização e heterogeneidade de trajes e arranjos utilizados (muitos sem chapéu, uns com selim outros com albarda, por exemplo). Muitos destes fatores deviam-se à falta de financiamento (MARÉ 2023)[6].

O processo de municipalização ocorreu principalmente em 1956 com a criação da Comissão Organizadora das Cavalhadas, através dos esforços do presidente da Câmara da altura, José Tavares Frazão. Pretendia-se assim criar um organismo dedicado à "revitalização" das Cavalhadas, no seguimento de uma carta endereçada à Câmara Municipal da Ribeira Grande, onde Dona Maria Mota (importante figura no contexto social e económico da Ribeira Seca) e vários intelectuais da freguesia da Ribeira Seca pediam a intervenção municipal na festa. Desta forma, aquando da criação da Comissão, Dona Maria Mota foi convidada a participar, desempenhando um papel fulcral no processo de reorganização e "revitalização" da festa (MARÉ 2023).

Uma das principais tarefas levadas a cabo para a reorganização da festa foi a padronização dos trajes, de forma a estabelecer critérios com base no "antigamente". Para tal, a Comissão Organizadora das Cavalhadas utilizou fotografias antigas como referência (MARÉ 2023). Todo este processo culminou com a criação do Regulamento para as Cavalhadas, em 1989[7]. Tal como observa Raposo (2004), este tipo de formalização revela o carácter reflexivo das performances culturais, na medida em que as imagens construídas sobre o passado são expressas e transmitidas precisamente através da performance cultural.

Com a maior atenção por parte da Câmara Municipal e elites locais, as Cavalhadas têm vindo a adquirir um maior destaque, despertando interesse cultural e turístico entre a população micaelense. Desta forma, a municipalização das Cavalhadas tem vindo a ser consolidada ao longo dos anos, nomeadamente o financiamento, culminando com

[5] Não existe uma idade mínima obrigatória para participar nas cavalhadas. A participação é permitida a qualquer pessoa que demonstre capacidade de montar com segurança e cumpra os requisitos de vestimenta, bem como a assinatura do seguro (questão que será abordada mais adiante). Como exemplo, nas cavalhadas deste ano, o participante mais jovem tinha apenas sete anos.

[6] Foi ao longo destas décadas que ocorreram várias mudanças sociais e demográficas, motivadas, por exemplo, pela emigração em massa para o Canadá (MARÉ 2023).

[7] O Regulamento foi posteriormente atualizado em 2007 (CÂMARA MUNICIPAL DA RIBEIRA GRANDE 2007).

a Câmara Municipal a assumir o garante institucional do evento, bem como o seu financiamento (desde 2007, que o apoio financeiro é total)[8]. De forma a dispor de mecanismos autónomos para a organização, execução, manutenção cultural e divulgação do evento foi criada a Associação das Cavalhadas, em 2004.

O crescente interesse da população em participar requer uma maior logística, mais meios sociais (voluntários) e materiais (grande parte dos cavaleiros provêm de estratos sociais mais desfavorecidos). Desta forma o apoio da Câmara Municipal é fundamental para a concretização da festa, visto que é o seu financiamento que permite:

— A aquisição e arranjo dos chapéus tradicionais (canecos);
— A aquisição / arranjo das capas do "rei" e "corneteiros";
— A aquisição e arranjo de luvas e meias para os cavaleiros;
— A aquisição e arranjo de celas e selins;
— O Aluguer de cavalos[9];
— A Ferragem dos animais;
— A Atribuição dos prémios e presenças[10];
(Fundação para o Desenvolvimento Sócio Profissional e Cultural da Ribeira Grande[11])

Também têm sido feitos diversos esforços de forma a atrair e incluir a população mais jovem na preparação da festa, através por exemplo, da realização de workshops para divulgação do conhecimento de fabrico dos "canecos" e alâmpadas, na Casa das

[8] Até então, grande parte dos donativos provinha de entidades privadas, como comerciantes locais, bem como dos esforços de D. Maria Motta, que mobilizava os seus convidados para assistirem à festa a partir do Solar de Mafoma. Com o início do apoio financeiro da Câmara Municipal, na década de 1960, passou a integrar-se no percurso das Cavalhadas a proclamação de "loas" dirigidas à autarquia, em sinal de agradecimento e reconhecimento da sua autoridade local.

[9] Diversos registos assinalam a crescente dificuldade em encontrar cavalos para a realização das Cavalhadas, consequência do processo de mecanização do meio rural, que levou ao abandono do cavalo como instrumento de trabalho agrícola. Atualmente, muitos dos animais utilizados são alugados ou emprestados aos participantes, embora algumas famílias com maiores recursos mantenham um cavalo exclusivamente para esta ocasião. A maioria dos cavalos provém das zonas circundantes, com destaque para a Ribeirinha, mas também do Nordeste, Vila Franca, Sete Cidades e Bretanha. É fundamental que todos os animais cumpram os requisitos legais, designadamente no que se refere à documentação, identificação (através de microchip) e exames de saúde obrigatórios.

[10] Estes prémios foram instituídos enquanto iniciativa da Câmara Municipal da Ribeira Grande, em 1957, com o objetivo de distinguir os cavaleiros que melhor se apresentam, de acordo com as diretrizes e critérios definidos pelo júri e previstos no Regulamento. São atribuídos um primeiro prémio, dois segundos prémios e três terceiros prémios. Para além destes, é ainda reconhecido o cavaleiro mais jovem (em termos de idade) e o mais participante com mais anos de participação nas cavalhadas.

[11] A Fundação para o Desenvolvimento Sócio Profissional e Cultural da Ribeira Grande foi criada em 1993. É uma entidade que promove atividades culturais, sociais e educativas no concelho, promovendo e participando nos esforços de preservação das Cavalhadas de São Pedro.

Cavalhadas (criada em 2021), bem como a criação em 1993, das Cavalhadas Infantis, que ocorrem na manhã do dia 29 de junho, onde as Cavalhadas são recriadas por crianças da comunidade.

Leal (2023) chama a atenção para a importância da preparação da festa e como esta pode ser percecionada como uma festa em si. O trabalho necessário para a realização da festa não deve ser visto apenas como um aspeto logístico, mas também como um espaço de partilha, convívio e sociabilidade entre os participantes.

Dois exemplos particularmente elucidativos são a elaboração das alâmpadas e a entrega das selas que ocorrem na semana das Cavalhadas. Estas práticas, embora associadas à preparação, constituem momentos significativos para a comunidade, revelando que a festa não é apenas o produto final apresentado ao público, mas também todo o processo de montagem que a sustenta.

Deste modo, o trabalho voluntário envolvido na preparação assume-se como mais do que simples organização: é vivido e narrado como uma festa em si mesma, reafirmando laços sociais e sentidos de pertença coletiva (LEAL 2023).

AS ALÂMPADAS SERVEM PARA ENFEITAR E AGRADECER AO NOSSO SANTO

As alâmpadas[12] são cachos de frutas e flores, da época, em forma de pinha que podem ter várias medidas, podendo chegar a medir meio metro de altura e pesar 10kg. Estes arranjos de flores e frutas decoram muitas casas do concelho da Ribeira Grande, com destaque para a Ribeira Seca. A alâmpada é uma importante fonte de angariação de fundos para a organização das festas de São Pedro, incluindo as Cavalhadas.

Não existem registos que permitem datar o seu surgimento, mas existem várias versões que o tentam justificar: (i) Carolina Vasconcelos associa-as a São João das Lampas, na Idade Média, quando se ofereciam frutos rodeados de luminárias de azeite; (ii) Cortês Rodrigues e Daniel Sá relacionam-nas com a erupção do Pico do Sapateiro (1593), quando os primeiros frutos férteis foram oferecidos a São Pedro (devido às erupções, houve um período de infertilidade) em agradecimento pelo milagre que se

[12] Em 1994, são colocadas nas alâmpadas cartões da autoria de Daniel de Sá, onde é explicada a origem da palavra "alampa." Segundo o autor, o termo lampa é dado aos primeiros frutos da época. Este termo também pode significar "lâmpada". Ambos os significados podem ter convergido ao longo do tempo, quando a população procurava descrever este arranjos, levando à criação do termo "alâmpada", como é atualmente utilizado.

Fig. 2. Elaboração das alâmpadas, por voluntárias, na sala adstrita ao salão paroquial (Ribeira Seca. 2024). Fotografia de Fátima Santos

tinha dado[13]; (3) a última versão remete para 1563, quando um fidalgo de Vila Franca do Campo teria prometido os melhores frutos ao santo caso a mulher melhorasse.

O fabrico das alâmpadas é um processo comunitário e marcado pela divisão de tarefas: os homens recolhem flores (agapantos ou bordões de São José, hortênsias azuis e brancas e rosas silvestres), as crianças ajudam na separação, e as mulheres[14], em grupos montam cuidadosamente cada arranjo com as flores e frutas da época, como ananás, laranja, pepino, milho, uvas, limão, banana, figo e pera[15], na sala adstrita ao salão paroquial da Igreja de São Pedro[16]. No interior da igreja, privilegiam-se arranjos com rodelas de rosal silvestres e frutos mais resistentes como milho doce e pepino.

Cada alâmpada é trabalhada por duas voluntárias, uma de cada lado da alâmpada pendurada num longo tubo de metal, visto tratar-se de um trabalho minucioso e demorado. Colocam as flores de baixo para cima, prendendo-as com fio sisal. Primeiro é colocado o ananás, depois os bordões de São José, seguidos de várias camadas de hortênsias e por fim

[13] Esta é a versão mais mencionada entre voluntários e participantes das festas de São Pedro, durante o trabalho de campo.

[14] Segundo uma notícia do Correio dos Açores (2013), as voluntárias são convidadas, quer verbalmente, quer por escrito. Em entrevista realizada no último dia de preparação das alâmpadas, algumas destas voluntárias referiram que as gerações mais jovens têm demonstrado menor interesse em aprender esta arte. Entre elas encontravam-se mulheres com uma experiência que variava entre dois e dez anos, que afirmaram dedicar-se a esta tarefa com muito gosto, precisamente "para não deixar perder a tradição".

[15] Fruta doada pela população.

[16] Antigamente, as flores eram colhidas e transportadas em carroças puxadas por cavalos ou bois. Posteriormente, eram distribuídas entre as voluntárias, que confecionavam as alâmpadas nas suas casas e, em seguida, ofereciam-nas a São Pedro.

novamente bordões de São José. Tal como os "canecos", as alâmpadas também seguem uma estética padrão, mas as frutas colocadas no final são ao gosto das voluntárias que as fazem.

Para além da função decorativa das alâmpadas, estas também carregam simbolismo: o ananás simboliza o rei, enquanto as flores e frutos remetem às sete voltas à Igreja de São Pedro e aos sete dons do Espírito Santo.

Depois da missa final, as alâmpadas são recolhidas, colocadas em fueiros (paus enormes) e distribuídas pelas pessoas da comunidade que mais contribuíram para a realização da festa, como o pregador, o mestre da capela e outras individualidades (*CORREIO DOS AÇORES* 2013; ROCHA 2001)[17].

"ENTREGA DAS SELAS"

A entrega das selas ocorre na casa de Fernando Maré[18], na Ribeira Seca, geralmente na semana das Cavalhadas — em 2024, por exemplo, aconteceu no dia 26 de junho. Durante o ano, selas, cabeçadas e chapéus ficam guardados na garagem de Fernando Maré e, no dia da entrega, são distribuídos conforme os pedidos previamente feitos em reunião no teatro ribeirense, organizada por Rui Maré, atual rei das Cavalhadas.

Apesar de formalmente coordenado pela Comissão das Festas e pela Associação das Cavalhadas, o processo ocorre de forma bastante informal. Os cavaleiros, maioritariamente homens[19], aguardam em fila, recebem uma senha e assinam o seguro[20] antes de levantar os apetrechos[21].

---

[17] Desde 1991 a freguesia da Ribeira Seca recria esta prática, com os homens vestidos com chapéu de palha, colete, camiseiro branco e calças arregaçadas, que percorrem a rua em direção à Câmara Municipal da Ribeira Grande, acompanhados de música.

[18] Antes do apoio financeiro da Câmara Municipal, foi Fernando Maré quem adquiriu selas para os cavaleiros que desejassem participar no evento, mas não dispunham de recursos para comprar os apetrechos necessários. Para tal, percorreu localidades como o Nordeste da ilha, Bretanha (município de Ponta Delgada), Furnas, Arrifes, Covoada e Sete Cidades, negociando diretamente com os habitantes que possuíam selas. Após o total do financiamento pela Câmara Municipal, as selas passaram a ser propriedade da autarquia, continuando, no entanto, a ser armazenadas na residência de Fernando Maré.

[19] As mulheres não podiam participar nas Cavalhadas porque estas eram consideradas uma atividade "de homens". Apesar da resistência, algumas mulheres apanhavam o cabelo e vestiam o traje de cavaleiro e participavam nas cavalhadas. A partir de 2007, com a atualização do regulamento, esta restrição foi levantada (CÂMARA MUNICIPAL DA RIBEIRA GRANDE 2007).

[20] Cada cavaleiro deve assinar um seguro, ficando estabelecido que a Câmara Municipal da Ribeira Grande assumirá a responsabilidade pelo pagamento de eventuais danos resultantes da realização das Cavalhadas, nomeadamente nos casos em que um cavalo provoque estragos em veículos estacionados nas ruas que integram o percurso.

[21] Apareceram 54 cavaleiros de 140 inscritos, até à ao dia 26 de junho. Os participantes mais antigos foram buscar os arreios ao longo da semana. Outros têm os apetrechos e trajes em casa.

As selas apresentadas compreendem três tipos[22]: (a) a sela militar ou inglesa, principalmente destinada aos cavaleiros mais jovens, visto que apresentam maior resistência à mobilidade que a sela confere; (b) a sela portuguesa, utilizada pelas personagens principais das cavalhadas (Rei, Lanceiros e Corneteiros) e pelos cavaleiros que procuram ser premiados, devido a critérios que o júri estipulou; e (c) a sela texana, que por norma é dada a crianças por questões de segurança, visto que o pito[23] confere mais segurança. A albarda, mencionada anteriormente, deixou de ser utilizada durante o processo de municipalização, uma vez que serviam para os agricultores transportarem o leite para as fábricas e não foram desenhadas para a montaria. Os cavaleiros utilizavam-nas porque eram as únicas que tinham.

Antes da entrega, Fernando e Rui Maré dirigem breves palavras aos cavaleiros, apelando ao respeito pela solenidade da festa, pelo Espírito Santo e pelos animais — tema especialmente sublinhado em 2024, por se tratar da primeira transmissão televisiva em direto.

Além das selas, também os "canecos" (chapéus pretos altos, enfeitados por artesãs locais) ficam guardados na casa de Fernando Maré, sendo entregues devidamente etiquetados aos respetivos cavaleiros.

A entrega das selas ilustra como o processo de municipalização das Cavalhadas de São Pedro, reestrutura (e reforçada) dinâmicas de poder (LEAL 2015). Desde os anos 1950, a crescente intervenção da Câmara Municipal garantiu financiamento e institucionalização da festa, mas também redefiniu quem participa e como participa, conferindo à Câmara Municipal, Comissão de Festa e Associação das Cavalhadas uma posição de controlo sobre a celebração. Devido ao financiamento da festa, muitos dos apetrechos — selas, chapéus ("canecos"), trajes — não pertencerem individualmente aos cavaleiros, mas sim à própria Câmara Municipal, que os adquiriu. O empréstimo anual destes bens não só reforça a dependência dos participantes em relação à Câmara Municipal, como também evidencia a forma como a municipalização introduziu uma "gradual intervenção da Câmara Municipal sobre aquela realidade, organizando-a e regulamentando-a, com o objetivo de a integrar num modelo estético-funcional por ela definido e aprovado" (MELO 2007, 184).

[22] A designação destes estilos de selas tem por base a visão *emic.*.

[23] Pito ou" horn" designa a saliência feita de metal e coberta de cabedal, na parte central da sela que serve de base para as prender cordas de gado e dar mais apoio ao cavaleiro.

PERCURSO, PERSONAGENS E "CANECOS"

O dia 29 de junho inicia-se ainda de madrugada, quando os participantes vão buscar os cavalos aos respetivos donos (alguns trazem-nos dias antes para que se habituem ao cavaleiro). Às cinco horas celebra-se a missa da Alvorada, seguida pela filarmónica que percorre as ruas da Ribeira Seca, encabeçada pelos imperadores, que agradecem publicamente o contributo de vários indivíduos para a festa. Já pelas nove da manhã realizam-se as Cavalhadas infantis em frente à Igreja de São Pedro.

As Cavalhadas de São Pedro são compostas por diversas personagens. À frente segue o rei ou maioral, acompanhado por dois lanceiros. Atrás, formam-se duas longas filas de cavaleiros, antecedidos por três corneteiros ou arautos, enquanto outros dois lanceiros encerram o cortejo. Os cavaleiros reúnem-se pelas onze horas no Solar da Mafoma[24], onde são avaliados pelo júri, partindo ao meio-dia em direção à Igreja de São Pedro. Aí, o rei e os lanceiros proclamam os versos em honra do santo e cumprem as sete voltas à igreja. O cortejo prossegue depois para a cidade da Ribeira Grande, onde se realizam três voltas em redor dos Paços do Concelho — em alusão à Santíssima Trindade — e se presta homenagem a outras figuras religiosas locais, nomeadamente Nossa Senhora da Estrela e Santo André. Segue então para a Ribeirinha e Santa Bárbara, regressando ao Solar da Mafoma para a entrega de prémios[25].

O percurso sofreu alterações ao longo do tempo devido ao aumento do número de cavaleiros, tornando inviável a realização das sete voltas em torno da Igreja de São Pedro. Atualmente, essas voltas são feitas em redor do quarteirão da igreja. Outra inovação foi a introdução da paragem diante da Câmara Municipal, com recitação de versos, como foi anteriormente mencionado.

A figura do rei ocupa lugar central na festa. Como afirma Rui Maré, trata-se de um personagem que carrega "estatuto, liderança, responsabilidade e continuação do legado/ /tradição". O rei encabeça o cortejo, recita as loas a São Pedro e representa simbolicamente o povo perante o santo (ATAÍDE 1918). Não há limite de tempo para o reinado, cabendo

[24] O facto de partir do Solar de Mafoma trata-se de um tributo a D. Maria Mota, visto que é considerada a grande impulsionadora desta tradição, como afirma Fernando Maré. Atualmente a família de Dona Maria Mota continua a ter uma grande importância na preparação da festa, por exemplo, no ano de 2024 um dos seus filhos quis distribuir os envelopes de prémio de presença aos cavaleiros.

[25] Durante o percurso, os cavaleiros param em beberetes para descansar os cavalos. Estes beberetes são oferecidos por mordomos do Espírito Santo (algo combinado com antecedência com o Rei e organização, visto o grande número de pedidos). Por norma param 5 vezes. Podemos estabelecer uma ligação entre as Cavalhadas de São Pedro e as festas do Espírito Santo (Ponte 1996), visto que foram feitas várias referências na bibliografia consultada, pela presença dos Imperadores em momentos chave do evento, como por exemplo, os Imperadores guardarem do altar de São Pedro à porta da Igreja durante a recitação das quadras. Os mordomos destacavam-se dos restantes porque utilizavam o chapéu preto alto decorado com ouro (Maré 2023). Atualmente, os cavaleiros são descritos por algumas pessoas como "mordomos do Espírito Santo".

Fig. 3. Cavaleiros deslocam-se para o Solar de Mafoma para darem início ao cortejo (Ribeira Seca. 2024). Fotografia de Fátima Santos

ao próprio decidir a sua permanência com aprovação da organização. Embora o cargo não seja hereditário, algumas famílias marcaram a linhagem de reis, como os "da Guia", de Rabo de Peixe, e os Maré. O caso de Fernando Maré ilustra os critérios de escolha: em 1960, com apenas 18 anos, foi convidado, pela Dona Maria Mota e José Tibúrcio Machado para se tornar rei (em resposta à saída imprevista do rei de então), a assumir o posto, após se destacar como mestre das romarias quaresmais. Foi reconhecido pela sua capacidade de liderança, organização e eloquência, características necessárias para a função de rei.

O traje do rei, descrito já por Ataíde (1918), é composto por: calções vermelhos e sapatos da mesma cor com fivela dourada, capa azul de lã debruada de branco e ouro, chapéu de dois bicos ornamentado com flores de lata, luvas brancas, barba postiça[26] e espada desembainhada com fitas coloridas.

Os lanceiros foram introduzidos posteriormente, para reforçar o cortejo. Os seus trajes — criados por Estrela Gigante, artesã central no processo de municipalização da festa — incluem calções vermelhos debruados de galão branco e prateado, camisa branca adornada com laços e rosetas, espada enfeitada e chapéu de abas largas com penacho feito com penas de galinha, folhas de lata e pimentas vermelhas e amarelas. Já os três corneteiros, que anunciam a passagem das Cavalhadas tocando o hino da Alvorada (MARÉ 2023), vestem calções amarelo-torrado, capa vermelha debruada de branco e chapéus de dois bicos enfeitados com flores e penachos de papel colorido (ATAÍDE 1918).

[26] O uso da barba falsa pretende representar o rei como um" ancião de barbas brancas". Antes de Fernando Maré ser o rei das cavalhadas era utilizada uma máscara que cobria toda a face Teófilo Braga menciona a existência desta máscara numa descrição etnográfica (ATAÍDE 1918). Durante o seu" reinado" passou a usar barba por ser mais prático para a recitação dos versos.

Fig. 4. Cavaleiros deslocam-se para o Solar de Mafoma para darem início ao cortejo (Ribeira Seca. 2024). Fotografia de Fátima Santos

Os restantes cavaleiros, oriundos de Rabo de Peixe, da Lomba de Santa Bárbara, da Ribeira Grande, Ribeira Seca e da Ribeirinha, são avaliados pela postura e rigor do traje e apresentação da montada, de acordo com o regulamento da festa (CÂMARA MUNICIPAL DA RIBEIRA GRANDE 2007). Devemos ter em conta, que este evento era marcado pela espontaneidade, ou seja, os cavaleiros apareciam no dia, com os apetrechos e vestidos como podiam. Tal não acontece atualmente. O processo de municipalização e regulamentação dos trajes eliminou este carácter espontâneo de forma a "que a tradição não se perca".

O traje é composto por calça branca com renda, camisa branca com gravata vermelha, faixa bordada com o nome de São Pedro, e bandeira com as iniciais "SP". O chapéu alto preto, conhecido como "caneco", é elemento essencial, padronizado nos anos 1950/60 pela Comissão organizadora, que os comprou e definiu o seu enfeite com flores de papel colorido e peças de ouro[27] (MARÉ 2023). Embora baseados em modelos antigos, cada "caneco" é único, refletindo a criatividade das artesãs responsáveis, muitas das quais também produzem registos devocionais para o Senhor Santo Cristo dos Milagres (SOUSA 2004).

[27] Antigamente colocavam-se as correntes de ouro da família de forma a abençoá-las. Com o trotar dos cavalos durante o percurso muitas destas peças soltavam-se dos chapéus e perdiam-se. Atualmente são utilizados enfeites mais baratos que imitam o ouro. O júri que analisa os cavaleiros tende a valorizar os cavaleiros com apresentem" canecos" enfeitados com" ouro".

Fig. 5. Preparação de dois cavaleiros, com a ajuda das famílias, em frente às suas casas no dia do cortejo (Ribeira Seca. 2024). Fotografia de Fátima Santos

FÉ E FAMÍLIA: A "MÍSTICA" DAS CAVALHADAS

Para os participantes, as Cavalhadas de São Pedro são portadoras de uma "mística". Esta dimensão simbólica é assegurada — segundo membros da Associação das Cavalhadas — pela manutenção da "tradição", garantida sobretudo pelo cumprimento de diretrizes formais, como o Regulamento. Desta forma, as instituições responsáveis pela organização da festa, legitimam as inovações e adaptações — de modo a responder ao crescente interesse pela sua visibilidade e patrimonialização, — como uma forma essencial para salvaguardar o carácter simbólico e religioso das Cavalhadas.

Como afirmam Handler e Linnekin (1984), o conceito de "tradição" construído pelo senso comum vai de encontro à definição proposta por uma visão naturalista da tradição, ou seja, apesar das alterações realizadas nas práticas existe — "an inherited body of customs and beliefs" (HANDLER & LINNEKIN 1984: 273).

A "mística" está intimamente ligada às principais motivações que levam os cavaleiros a participar: a fé — muitas vezes associada ao cumprimento de promessas feitas ao patrono da Ribeira Seca[28], São Pedro — e o papel da família como motor fundamental para a realização da festa.

Ao longo do percurso das Cavalhadas, vários cavaleiros mostravam-se comovidos pela solenidade da festa. Para muitos, a participação é uma forma de cumprir uma promessa, como sintetizou um dos entrevistados: "Algo no espírito da pessoa,

[28] Antes do processo de mecanização do trabalho agrícola, as Cavalhadas também tinham o objetivo de abençoar os cavalos que eram muito importantes para o trabalho agrícola e para o transporte.

a promessa" (FERNANDO MARÉ 01/07/2024). A centralidade da fé ficou particularmente visível num episódio relatado pelos participantes, ocorrido quando a organização tentou alterar o percurso em torno da Igreja de São Pedro. Pretendia-se reduzir as voltas à igreja devido ao elevado número de cavaleiros, mas muitos recusaram-se a aceitar a mudança. Após momentos de tensão com a polícia, acabaram por impor a realização das sete voltas, reforçando a importância da promessa e da fidelidade à "tradição" como condição para honrar o santo.

A família, por sua vez, desempenha um papel central na produção social das Cavalhadas. A organização e manutenção da festa dependem, em grande medida, do envolvimento das famílias ribeirenses, em especial das que ocupam posições de destaque na comunidade. As chamadas "dinastias" de reis das Cavalhadas, por exemplo, evidenciam a transmissão intergeracional do protagonismo festivo. No quotidiano da preparação, o peso da família também se revela: horas antes do início da festa, as ruas da Ribeira Seca enchem-se de movimento, com portas abertas e familiares reunidos em torno dos cavaleiros e dos cavalos.

REFLEXÕES FINAIS

A escassez de documentação histórica levanta dúvidas quanto às origens das Cavalhadas, que permanecem envoltas em diferentes versões transmitidas oralmente ao longo das gerações. A explicação mais difundida relaciona o surgimento da festa com as erupções vulcânicas de 1593, mas outras narrativas circulam. Como observa Hammer (2016: 720) "the historical facts thus became obscured behind this nebulous appeal to an undefined link to ancient customs". É nesta mesma incerteza que o passado é reconstruído discursivamente, com base em objetivos definidos no presente, demonstrando com a memória é socialmente construída (HALBWACHS 1950; LOWENTHAL 1985).

Nas conversas com membros da organização e da Associação das Cavalhadas, o foco atual recai em compreender o que motiva a participação nas Cavalhadas e quais os caminhos a seguir para garantir a preservação e valorização da festa no quadro do património local e nacional[29]:

> *As Cavalhadas de S. Pedro da Ribeira Seca da Ribeira Grande constituem, hoje em dia, uma das mais grandiosas e exuberantes manifestações culturais e folclóricas dos Açores e são um vetor essencial para a sustentação da identidade*

[29] Devemos ter em conta que as cavalhadas de São Pedro são compostas não só de cultura imaterial, como por exemplo, a crença em São Pedro e as loas, como também são compostas por cultura material, como os apetrechos para os cavalos, os trajes, canecos e alâmpadas (arte efêmera).

> *do povo Açoriano. (...) com raízes religiosas que, pelo seu interesse e origem, têm um valor social, cultural e turístico que urge preservar e valorizar. (....) A Assembleia Legislativa da Região Autónoma dos Açores reconhece que as Cavalhadas de S. Pedro constituem uma manifestação de relevante interesse cultural, histórica e tradição e recomenda ao Governo Regional o seu reconhecimento como tal* (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA REGIÃO AUTÓNOMA DOS AÇORES 2006. https://www.alra.pt).

Este processo de patrimonialização articula-se com o que Raposo (2004) designa como "processos de emblematização", assentes na ideia de intocabilidade e manutenção da tradição. É neste sentido que se devem compreender tanto os esforços de reorganização e municipalização das Cavalhadas nos anos 1950 (MELO 2007), assim como a musealização da festa, através da criação da Casa das Cavalhadas, em 2021, na Ribeira Seca.

A descrição etnográfica evidencia, assim, como os processos de inovação e continuidade da "tradição" coexistem e são negociados, transformando práticas locais em património através da mediatização[30], musealização, valorização turística e de municipalização. Neste sentido, o que Leal (2015) designa como processo de *heritagisation* não dá apenas origem a um modo específico de produção cultural, mas também produz um processo de *group remaking*, no qual se redefinem dinâmicas de autoridade — isto é, quem participa e de que forma —, bem como as formas de representação da festa, onde a Câmara Municipal e Associação das Cavalhadas têm um papel central.

As inovações introduzidas nas Cavalhadas de São Pedro são uma resposta aos impactos do processo de patrimonialização e mediatização que tem vindo a ser realizado nas últimas décadas — como, por exemplo, a introdução de uma paragem na Câmara Municipal e alterações no percurso para acomodar o crescente número de participantes. Estas inovações dependem de processos de negociação entre os diversos atores que compõem a festa (ABREU & MAGNO 2019). Para que tais mudanças sejam bem-sucedidas e a "mística" seja preservada, é necessário respeitar os motores centrais da celebração: a fé, a promessa, o papel da família na organização e vivência da festa e os simbolismos que estruturam o sistema de crenças dos participantes e do público[31]. Handler e Linnekin

[30] A transmissão televisiva em direto das Cavalhadas de 2024 marcou um momento significativo de mediatização da festa. Se até então a celebração se centrava sobretudo na comunidade ribeirense, a presença das câmaras projetou-a para audiências mais amplas, inscrevendo-a no circuito do espetáculo patrimonial (RAPOSO 2004). No futuro poderá ser interessante perceber de que forma este processo reforçou normas de apresentação, desde a padronização dos trajes até à ênfase no bem-estar animal. A "mística" da festa, antes vivida sobretudo na intimidade da fé e da promessa, passou também a ser negociada como performance visível e consumível.

[31] O dia 29 é feriado municipal no concelho da Ribeira Grande, mas existe sempre um grande entusiasmo quando o dia 29 de junho calha num dia de fim de semana, possibilitando que pessoas do resto

(1984: 288) descrevem este paradoxo ao afirmar que "that attempts at cultural preservation inevitably alter, reconstruct, or invent the traditions that they are intended to fix".

A continuidade entre passado e presente resulta do olhar dos diferentes atores, que definem o que é legítimo como evidência de ligação ao passado (HANDLER & LINNEKIN 1984). Como sintetiza Hammer (2016: 720), "an innovation arises; it is consolidated by receiving a legitimating warrant; and it then becomes part of the cultural repertoire that is passed on to younger members of the society". As Cavalhadas de São Pedro exemplificam de forma clara este processo de constante negociação entre "tradição" e inovação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro & MAGNO, Marluce Reis (2019), "Patrimônio, Turismo e Culturas Populares: Vários Agentes, Múltiplos Desafios". *Ritur: Revista Iberoamericana de Turismo*. Doi:10.2436/20.8070.01.119.

AÇORIANO ORIENTAL (2012), *"*Cavalhadas de São Pedro na Ribeira Grande*",* 29 de junho. https://www.acorianooriental.pt/noticia/cavalhadas-de-sao-pedro-na-ribeira-grande (consulta em 26 de agosto de 2025).

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA REGIÃO AUTÓNOMA DOS AÇORES (2006), *Projeto de Resolução – Classificação das Cavalhadas de São Pedro como manifestação cultural de relevante interesse Regional*, 28 de junho 2006. http://base.alra.pt:82/iniciativas/iniciativas/EPpR016-06.pdf. (consulta em 25 de agosto de 2025)

ATAÍDE, Luís B. L. de (1918), *Etnografia artística*: São Miguel, Açores. [Açores]: [s.n.], XIV, p. 181.

BLUTEAU, Rafael (1727), *Supplemento ao Vocabulario Portuguez e latino* (Parte 1: Letras A-L). Lisboa: Joseph Antonio da Sylva. Impressor da Academia Real.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1974), *Cavalhadas de Pirenópolis – um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente, 1974. p. 208.

CÂMARA MUNICIPAL DA RIBEIRA GRANDE (2007), *Regulamento das Cavalhadas de S. Pedro*. https://www.cm-ribeiragrande.pt/cmribeiragrande/uploads/document/file/1448/regulamento_cavalhadas_de_sao_pedro.pdf (consulta em 25 de agosto de 2025).

da ilha possam assistir. O impacto coletivo das Cavalhadas é importante, ou seja, é uma celebração que é vivida pelos participantes e pelo público que assiste, principalmente pelos habitantes do concelho da Ribeira Grande, que vivem a solenidade do cortejo através dos cavaleiros, nomeadamente através dos cavaleiros que são seus familiares.

COELHO, Possidínio Mateis Laranjo (1924), *Terras de Odiana: subsídios para a sua história documentada*. Lisboa: C. M. Castelo de Vide e Marvão.

CORREIO DOS AÇORES (2013), "Notícia sobre alâmpadas". Correio dos Açores, consultado no Arquivo Municipal da Ribeira Grande, São Miguel, Açores, durante trabalho de campo exploratório (26 de junho de 2024 a 2 de julho de 2024). https://www.sapo.pt/jornais/.

DAMIÃO, José Rodrigues (2007), "Ribeira Grande: o nascimento do Concelho". *Revista 500 anos da R. G.* N.º 7. Edição Especial Comemorativa de Eleição da Ribeira Grande a Vila.

ESTRELA REGO, José (1992), *Cavalos em Festa*. Serviço de documentação dos Açores.

GUIMARÃES, Bertino Daciano R. S. (1954*), Cinfães: subsídios para uma monografia do Concelho*. Porto: Junta de Província do Douro Litoral, p. 268.

HALBWACHS, Maurice (1950), *La mémoire collective*. Paris, PUF.

HAMMER, Olav (2017), "Tradition and Innovation". In: STAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (eds), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198729570.013.48.

HANDLER, Richard & LINNEKIN, Jocelyn (1984), "Tradition, Genuine or Spurious". *The Journal of American Folklore 97*, n.º 385: 273-90. https://doi.org/10.2307/540610.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (2021), *Censos 2021: Resultados Definitivos*. Lisboa: INE.

LEAL, João (2016), "Festivals, Group Making, Remaking and Unmaking". *Ethnos* 81(4), pp. 584-599. https://doi.org/10.1080/00141844.2014.989870.

LEAL, João (2023), "O Trabalho que a Festa Dá. Etnografias do Trabalho Festivo". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 29(3): e2023038. https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023038.pt.

LOWENTHAL, David. (1985), *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press.

MARÉ, Fernando (2023), *Percurso de Fé*. Ribeira Grande: Coingra, lda.

MELO, Pedro Pascoal F. (2007), "A municipalização das cavalhadas de S. Pedro: Artigo sobre a construção identitária na Ribeira Grande, Ilha de S. Miguel, Açores". *Insulana*. Órgão do Instituto Cultural de Ponta Delgada, 63, pp. 171-191.

PIRES, António Thomaz (1935), *O S. João De Elvas*. Tip. Progresso, 2.ª ed.

PONTE, João Gil Tavares (1996 [1961]), "Cavalhada de S. Pedro", separata da Revista *Insulana*, Instinto Cultural de Ponta Delgada. Vol. LII, pp. 96-9.

RAPOSO, Paulo (2004), "Do Ritual ao Espetáculo: 'Caretos', Intelectuais e Media". In: SILVA, M. C. (ed.), *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa, Livros Horizonte, pp. 137-153.

RILEY, Carlos Guilherme (1994), *As cavalhadas: raízes medievais e evolução histórica (contribuição para o estudo da festa nos Açores)*. Ponta Delgada: Instituto de Ponta Delgada.

ROCHA, Padre António (2001), "Padre António e as Cavalhadas de São Pedro". *Estrela Oriental*, III.ª série, ano I, n.º 2.

SOUSA, Mário A. F. (2004), "Os chapéus (canecos) das Cavalhadas de S. Pedro da Ribeira Grande". *Arquipélago – Revista da Universidade dos Açores.*

SPINELLI, Céline (2010), "Cavalhadas em Pirenópolis: tradições e sociabilidades no interior de Goiás". Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade* 30(2), pp. 59-73.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Câmara Municipal da Ribeira Grande, em especial ao senhor Vereador José António Garcia, e à senhora Sónia Timóteo, Chefe da Divisão de Cultura, Juventude e Desporto, por terem possibilitado a realização do trabalho de campo exploratório, pelo apoio logístico disponibilizado, pelas orientações e pelo convite para participar no programa *Atlântida*, da RTP Açores.

Ao Fernando Maré e ao Rui Maré, agradeço por me abrirem as portas e me permitirem compreender, com maior profundidade, não só a festa, mas também os bastidores, as pessoas envolvidas e as várias atividades que a tornam possível.

Às pessoas que se dispuseram a conversar comigo e a partilhar o significado que as Cavalhadas têm para elas, deixo o meu sincero agradecimento.

THE RISE AND FALL OF THE TASKSCAPE IN ARCHAEOLOGY

by

Julian Thomas[1]

Abstract: The anthropologist Tim Ingold introduced the concept of the taskscape in 1993, and it was immediately of interest to archaeologists. Emerging at a transitional time in Ingold's thinking, the taskscape represents the tumult of intersubjective activity that stretches across time and space, becoming congealed in the form of the landscape. Soon, Ingold would reject the static conception of the landscape that this would imply, preferring an animate ecology. Here I seek to address the attractiveness of the taskscape to archaeologists, and to show how emerging views of landscape can help us to move beyond it.

Keyworks: Landscap; Temporality; Archaeology; Anthropology.

Resumo: O antropólogo Tim Ingold introduziu o conceito de «taskscape» em 1993, o qual suscitou imediatamente o interesse dos arqueólogos. Surgido numa fase de transição do pensamento de Ingold, o conceito de «taskscape» representa o tumulto da atividade intersubjetiva que se estende através do tempo e do espaço, cristalizando-se na forma da paisagem. Em breve, Ingold rejeitaria a concepção estática da paisagem que isso implicaria, preferindo a ideia de uma ecologia animada. Aqui, procuro abordar o fascínio exercido pela «taskscape» para os arqueólogos, e mostrar como as visões emergentes sobre a paisagem podem ajudar-nos a ir para além dela.

Palavras-chave: Paisagem; Temporalidade; Arqueologia; Antropologia.

INTRODUCTION

The 'taskscape' is an anthropological concept that was received enthusiastically within archaeology, and one which for a while held out the possibility of addressing economic tasks and processes that had been conducted in the past at the landscape scale. In this contribution I would like to consider why it is that the excitement over taskscapes in archaeology has cooled somewhat in recent years, and suggest some directions in which future work might develop. As is so often the case when ideas are transferred from one discipline to another, there is a potential problem of translation and recontextualisation, but here the situation is slightly different. The social anthropologist Tim Ingold first introduced the notion of the taskscape in an archaeological journal, *World Archaeology*, and he was at least in part addressing himself to the archaeological community

[1] Professor of Archaeology. Department of Classics, Ancient History, Archaeology & Egyptology. University of Manchester. Julian.Thomas@manchester.ac.uk.

(INGOLD 1993: 152). His expressed belief was that archaeology and anthropology form inseparable parts of the same intellectual enterprise (see INGOLD 2013 for further elaboration), although as we shall see, the way in which he characterizes the archaeological project itself is one that some of his critics have disputed. None the less, the taskscape model was never just something that archaeologists had pilfered, in a half-digested condition, from another area of study. It was instead something that they were openly invited to adopt, even if its author might not initially have foreseen the ways in which it might be employed.

A much more fundamental issue relates to the place of the taskscape model in Ingold's own intellectual biography. As he relates, the term first found its way into print at a transitional, and even traumatic point in the development of his thinking, at the start of the 1990s. Part of the reason why it has proved difficult to pin down is because it represents something of a 'moving target', shifting its location within Ingold's ideas, before he eventually discarded it, finding it no longer useful. It is helpful, then, to retrace the steps that brought Ingold to the taskscape, before he moved on and eventually abandoned it. Tim Ingold undertook his doctoral research at Cambridge University on the Skolt Lapps of Finland, Russia and Norway, and their diverse practices of reindeer hunting, pastoralism and ranching (INGOLD 1980). One of the conclusions that he came to was that the differences between these economic systems could not be reduced to the determining effects of the environment on the one hand, nor to variations in technology on the other. Ingold argued that the differences between hunters, pastoralists and ranchers lay in contrasting forms of access to animals and land: in other words, different sets of social relations of production. But at the same time, he resisted any suggestion that these social relations floated free from their environmental context, and emphasized that human beings remained, at all times, biological organisms as well as social beings (INGOLD 2020: 585).

Out of this background emerged what Ingold described as a theory of 'complementarity', in which humans were understood as being simultaneously organic creatures and social agents (1986: 404). This led him to draw simultaneously on the ideas of Karl Marx and Charles Darwin, historical materialism and natural selection. This framework reached its most sophisticated form in his 1986 volume, *Evolution and Social Life*. That title is itself highly significant, for it conveys the sense that human beings find themselves simultaneously caught up in the evolutionary process and a world of intersubjective relations. As he has more recently pointed out, this way of thinking committed Ingold to accepting a series of binary oppositions that we might now identify as characteristic of modern, post-Enlightenment thought (2017: 19). Thus, ecological nature is distinct from culture and society, which are exclusively human. Humans, uniquely, are knowing subjects, observing and exploiting a world of tangible objects. The physical is therefore distinct from the intentional. By implication, the instinctual conduct of animals is entirely

separate from the willed and symbolically mediated acts of humans. Therefore, human land tenure is quite unlike the territorial behaviour of non-humans, while the socially structured economic activity that people undertake, work, is distinct from the means by which animals provide for their own survival (INGOLD 1986: 10).

All of this is grounded on the understanding that human beings possess a form of consciousness that has developed parallel to, but separate from, biological evolution. The sociality that humans enjoy is grounded in their mental capacities, which enable them to develop enduring traditions of knowhow and understanding. Yet because human bodies are essentially similar to those of other mammals, these cognitive capabilities, and the culturally constructed worlds that they engender, must be layered on top of the primordial foundation of physiology and materiality. This is very much the conception of things that Martin Heidegger identifies as *humanism*, the vision of a humanity 'built in layers', a flesh to which a mind and a soul have been added from some external place (HEIDEGGER 1977: 226). However, for the Ingold of the 1980s the value of this model of complementarity was that it enabled him to imagine the relationship between the social and economic connections between people, and the ecological processes of their environment, as a dialectical one. However, the realization that this vision of a 'split-level' existence was essentially Cartesian, and that it was very remote from the perceptions of the people whom anthropologists actually study, ultimately led Ingold to reject this formula, and the resulting intellectual crisis provided the context for the unfolding of the notion of taskscape (INGOLD 2017: 18).

FROM COMPLEMENTARITY TO DWELLING

Ingold provides a vivid account of how the idea of taskscape first occurred to him. Faced with an audience of first year undergraduate students at Manchester University, he sought a means of illustrating the warp and weft of social life, the subject matter of social anthropology (Ingold 2017: 16). Eventually, he turned to paintings to convey the tumult of intersubjectivity. Often, he argued, landscape painting portrays vast expanses of natural topography, within which human figures occur as inconsequential specks. Contrast this, he suggested, with Pieter Bruegel the Elder's artwork, *The Fight Between Carnival and Lent* (Fig. 1). Here, the canvas is filled with figures, and everyone is doing something. There are beggars, fishmongers, cooks, pilgrims, and children playing. Everyone is engaged in some kind of activity, but at the same time they are also taking notice of each other: they are corresponding. Where the landscape may be static and restful, an object of contemplation, this is a scene of chaotic interaction, which implies

Fig. 1. Pieter Breughel the elder, 'The fight between carnival and Lent' (1559), Kunsthistoriches Museum, Vienna (Public domain, Wikipedia)

a hubbub of clashing sounds. And this, said Ingold, is not a landscape, but a *taskscape*, composed of numerous individual projects and tasks that interpenetrate and interlock, because they are conducted in ways that are mutually responsive. These activities are not played out in isolation: they weave into and out of each other, forming a mobile tapestry or web. This, said Ingold, is what social life is like, a densely entangled fabric in which everyone pursues their own designs, but they do so in a way that meshes with, and reacts to, the undertakings of others (INGOLD 2017: 16).

At this point, though, note that Ingold is *contrasting* the taskscape with the landscape. The landscape is clearly something that is comparatively inert, yet the taskscape is composed entirely of action. In the binary terms that Ingold was still employing at this stage, the taskscape was social, while the landscape was natural, and the implication is that the skein of tasks and projects is stretched across the surface of a static material world. But as he points out, this didactic account of the social was presented before he recognized that humans are not 'split' beings, and that the organism, the social actor, and the body are one and the same entity. This insight brought with it the

acknowledgement that economy and environment are not opposed and dialectically linked entities, but the same thing observed from different points of view.

It is important to recognize that the way that Ingold devised for dealing with this problem was both idiosyncratic and somewhat at odds with mainstream opinion in his own discipline. By the end of the 1980s, many social and cultural anthropologists had rejected both ecological functionalism and old-school structuralism, to embrace forms of constructivism inspired by developments in philosophy, literary theory and cultural studies (for example, MARCUS & FISHER 1986; RABINOW 1997). In this way of thinking, the foundational status of the body and the tangible world is placed in question, since nothing escapes the processes of signification and inscription, and everything is encountered and perceived through the pre-existing lens of our cultural conditioning. Ingold's inspirations, by contrast, were the environmental perception studies of J. J. Gibson, the phenomenology of Heidegger and Merleau-Ponty, and the process theories of Alfred North Whitehead (GIBSON 2014; HEIDEGGER 1971; MERLEAU-PONTY 2013; WHITEHEAD 2010). So although landscape and embodiment were themes that were gathering importance in anthropology, Ingold's perspective was one that was not always congruent with the views of his colleagues. His intention was to develop a new kind of ecological thinking, which emphasized the process of becoming, rather than the forms that entities assume. This ecology was social as much as it was biological, and it emphasized the way that humans and other organisms could never be understood as free-standing entities, but only as deeply embedded in their worlds. Rather than being constructed socially or culturally on the one hand, or representing the predetermined realization of a blueprint or genetic code on the other, he chose to see the things of the world as emergent, taking on a shape as they erupted into their environments (INGOLD 2000: 345).

This view, which he came to identify as the 'dwelling perspective', seeks to break down any dichotomy between morphogenesis in living systems and the making and construction of artefacts and architecture by humans (INGOLD 1995: 70). Building, Ingold argues, is not a process of transcription in which an abstract, conceptualized plan is imposed onto a set material: what we might call *hylomorphism*. Rather, the built environments that people create emerge out of their existing ways of living in the world. 'We do not build so that we may dwell', as Heidegger has it, 'we build because we are dwellers' (1971: 148). At one time Ingold would have agreed with Karl Marx that the worst of architects is better than the best of bees, because the architect has already constructed the house in her head before she begins to build, while the bee merely follows instinct in creating her hive (INGOLD 1983: 2). Now, he maintained that the difference between a farmhouse and a beaver's dam is less great than we imagine, since both are semi-organic constructs that emerge within the flow of life, as there is no separate mental space in which blueprints and templates can exist before they are ushered into the world and

made material. The world is the homeland of our thought, as Ingold puts it. Later, he would develop this theme further, to argue that we do not think *about* the material world, we think *with* it (INGOLD 2011: 12).

Whether by design or accident, Ingold chose to release his notion of the taskscape into the academic world in the midst of this transformation of his ideas, and directed at an archaeological audience who might plausibly be more receptive than his anthropological colleagues (THOMAS 2017: 268). Archaeology, too, was experimenting with new ways of thinking about landscape and embodiment, drawing on diverse sources from cultural geography, phenomenology, feminism and ethnography (TILLEY 1994; HAMILAKIS, PLUCIENNIK & TARLOW 2002). Ingold's arguments harmonized with these developments to some extent, but a series of subsequent exchanges between him and Chris Tilley have demonstrated that there were always areas of disagreement that may not have been immediately apparent (INGOLD 2007; TILLEY 2007).

LANDSCAPE AND TASKSCAPE

Ingold's singularly important article, *The Temporality of the Landscape*, was published in *World Archaeology* in 1993. Before we move on to consider its impact, let us identify the main points in his argument. Ingold's starting position is that human life is a temporal process, and that this process is intimately connected with the emergence of the landscape (1993: 152). So in contrast with his earlier position, he now acknowledges that the landscape is not just the platform or stage on which social life proceeds, but something that is continually changing, and being added to. Moreover, he now also emphasizes that the landscape is not merely a construct either, since it is lived and experienced from within. It is the horizon of everyday dwelling, in that it represents the world in the form that we gradually become familiar with it.

However, if Ingold now maintains that the landscape is dynamic and always in the process of emerging, he also wants to distance himself from any kind of teleology, arguing that the form that the land takes on is never in any sense predetermined. Moreover, the landscape possesses an important duality: it is simultaneously the context that we inhabit in the present, while also having been formed and marked by the activities of those who are no longer present (INGOLD 1993: 160). This means simultaneously that in a sense the past is always alongside us, and that past people represent an absent presence, of whom we are constantly reminded by their surviving works and material traces. The everyday perception of the environment is therefore at least in part a labour of remembrance, in that we dwell amongst the fragments of the past. One of the most

influential suggestions that Ingold makes is that the work of archaeologists constitutes an extension of this remembering, a kind of inhabitation in which we attend to the echoes of the past immanent in the landscape. By implication, archaeology as a scientific practice is grounded on the more fundamental way that people are always, in the most mundane and everyday manner, attuned to being in the midst of the past (INGOLD 1993: 152).

In rejecting the view that landscape is simply a container within which social life takes place, Ingold also distinguishes it from quantifiable, cartographic space. Landscape is not real estate to be carved up into measured plots, but nor is it a natural wilderness to be set in opposition to the realm of humanity. If the landscape is the world as it is inhabited, our primary experience of it is not one of surveying and quantifying, but one of moving through the land as we travel from place to place. We may only occupy one location at any given time, but such locations are never removed from the whole. And while places may have centres, these shade off rather than being contained within firm boundaries. Places, says Ingold, may be unique and distinctive, but they gather the entire landscape to themselves (1993: 155). Similarly, we are part of the landscape, and it is part of us. Places are not simply geometric locations, or dots on maps, but locales that have achieved a qualitative significance. Despite this, Ingold maintains that places do not acquire meaning by having a label attached to them. Rather, meaning is gathered from the world, by which he means that the process is a relational one, in which the distinctive identities of locations emerge from out of the activities and involvements that are transacted there. This suggests an echo of Heidegger's discussion of *assignment*: the process by which places emerge through their implication in human activity to become 'the place of' something or other. Thus, a nail in the barn wall becomes the place of the horse harness, and as a result becomes integrated into the network of human tasks and projects in a meaningful way, through relational involvement (HEIDEGGER 1962: 96).

Having opened the issues of place and landscape, Ingold returns to the theme of time and temporality. If landscapes are not static backdrops to action, then they like organisms must be continually emerging, and thus they must be inherently temporal. But what, then, is the temporality of the landscape like? Here Ingold invokes the Scottish philosopher John McTaggart's (1908) ruminations on the nature of time, to suggest that we should set aside the notion of time as an external measure, against which events and developments can be calibrated (INGOLD 1993: 157). We might certainly wish to write a history of the landscape, in which episodes of deforestation, enclosure, the building of roads and the creation of settlements are set alongside a timeline of decades and centuries (see, for example, Hoskins 1955). But this is not the kind of temporality with which Ingold wishes to concern himself. Instead, he is interested in the notion that human activity is distinguished by a series of rhythms, which may be cyclical, or characterized by variations in intensity. So the tempo of social life, and the becoming of the landscape,

are not progressing at an invariant rate, but are given their temporal signature by the fluctuating and interacting cadences of human tasks. Just as music acquires its tempo from the work being done by the musicians rather than being governed by the steady, external ticking of a metronome, temporality emerges from the tumult of human doings (GRUPPOSO & WHITEHOUSE 2020: 589).

Tasks, then, represent the engine of landscape temporality. The projects that human beings perform in the course of their everyday existence knit them into their environments, while also forming a complex choreography of attention and response between persons. On a building site, bricklayers, carpenters, scaffolders, plasterers and plumbers act in concert: they each have distinctive tasks to perform, but they must also each pay attention to what the others are doing. Not merely to avoid walking over fresh cement, or catching a glancing blow from a passing plank, but so that each task is undertaken in sequence, contributing to the overall temporal project of constructing a house. Tasks, then, form an 'interlocked ensemble', which collectively constitute the taskscape (INGOLD 1993: 158). Such tasks are not quantifiable packages of labour power, which might be bought and sold for a wage in the context of measurable clock time. Tasks are undertakings that are felt, experienced, and understood, so that when they are taken together they have a texture, rather than a numerical value. For Ingold, tasks are 'constitutive acts of dwelling', they collectively characterize the ways in which a landscape is being occupied.

THE CONGEALED TASKSCAPE

So the relationship between taskscape and landscape starts to fall into focus: the taskscape is what gives the landscape its temporal quality, and it does this from within. The taskscape is now no longer understood as imposed onto the land as if from outside, it is actually threaded through and immersed in the tangible world. Equally, the fluctuating rhythms and tempos of numerous intersecting and superimposed tasks echo through the landscape, rather than providing a kind of accompanying soundtrack to landscape development. Significantly, Ingold harks back to his original formulation of the taskscape to suggest that it is likely to be something that is heard as much as seen (1993: 162). The sounds of tools in motion, of cries and exhortations, of impacts on materials, express the mesh of actions just as effectively as the sight of bodies in motion. Indeed, he goes on to argue that the taskscape can be compared to music, in which the members of an orchestra are all doing something different, but all taking notice of each other (1993: 160-1). However, we might also add that the taskscape is less like classical music than improvised jazz, for there is no predetermining score, and the emergent form is a consequence of the interplay, calculated restraint, and mutual reactiveness of the players.

Yet like any kind of music, the taskscape exists only in the moment of its enaction: without movement, it ceases to be. The landscape, says Ingold, is more like painting, in that it possesses an enduring physicality. However, this is a kind of painting that never becomes a completed artwork, like J. M. W. Turner returning to alter a picture that was already on exhibition, and where the act of creation is more important than the finished product, as with Australian aboriginal rock paintings (INGOLD 1993: 161). Landscape and taskscape are alike in that they are both performances, and neither are ever completed, and stood back from. In particular, landscapes have never needed to be 'finished off' before they can be populated, since people alter and modify their surroundings as they go along. By this point in the paper it becomes clear that Ingold is beginning to experience some doubt about the separation of the taskscape from the landscape, since this appears to be a legacy of his earlier, more dichotomous mode of thought. Once we recognize that the landscape is fundamentally temporal in character, the two begin to merge into one another.

However, there remained a significant distinction between taskscape and landscape, and this may provide a clue as to why Ingold had chosen to present these ideas to archaeologists. If the taskscape only exists as movement, the emergent forms that it generates become 'congealed' in a solid condition, enduring as physical traces that are integral to the landscape (INGOLD 1993: 162). However, Ingold is at pains to distinguish this argument from contemporary perspectives that compared the formation of the landscape to a process of inscription, for the shape of the land is not written onto it by an external hand, but forged from within by its inhabitants. It was this notion of the landscape as a 'congealed taskscape' that might be calculated to attract the attention of archaeologists, for it is directed to the fundamental archaeological problem of the relationship between dynamic action in the past and static residues that exist in the present (see PATRIK 1985). The early New Archaeology in the 1960s had tried to suggest that the patterning of the archaeological record *correlated* with patterns of past behaviour, but the naivety of such a position was revealed in a series of exchanges between Michael Schiffer and Lewis Binford (BINFORD 1981; SCHIFFER 1985). Ingold's intervention highlighted the issue that the material world is at once the trace or record of past social life, *and* the medium through which was conducted. Hence, his suggestion that archaeologists study the temporality of the landscape through acts of remembrance conducted within an environment 'pregnant with the past' was of the greatest possible interest, if not universally accepted (INGOLD 1993: 153).

Having virtually acknowledged that the concept of the taskscape was superfluous, Ingold concluded his essay with a series of observations that add to the impression that the article represents, to some extent, an exercise in thinking out loud. The taskscape, he has argued, is a domain of interactivity, which is inherently social. However, he now suggests that the rhythms and tempos of this interactivity are not exclusively human. For the tasks

of humans interact with the movements and life-cycles of animals, whether wild or domesticated, and the growth and harvest of crops and other plants. Indeed, the temporality of the landscape includes the alternation of night and day, the succession of the seasons, the ebb and flow of the tides. Yet the rhythms of human activity are not imposed onto these worldly patterns, but woven into them (INGOLD 1993: 166). This gives us an indication of the direction that Ingold will follow in his later work, in which life is understood as an enveloping generative field that represents the becoming of the world as a whole.

This trajectory of thought is brought into focus by his closing discussion of another Bruegel painting, *The Harvesters*, one of a series of images depicting the months of the year (Fig. 2). Here we are looking at a landscape as much as a taskscape, in which human activity is enmeshed in a much broader worldly context. In sequence, Ingold discusses different elements of *The Harvesters*: the hills and valleys, paths and tracks, tree and church. In each case he seeks to demonstrate that the landscape is a totality that we are both in and with. Concluding, he states that our pressing need is to restore the textures of the land to the taskscape, and temporality to the landscape (INGOLD 1993: 171).

Fig. 2. Pieter Breughel the elder, 'The harvesters' (1565), Metropolitan Museum of Art, New York (Public domain, Wikipedia).

LANDSCAPE, TASKSCAPE AND ARCHAEOLOGY

As we have already noted, this presentation of the concept of taskscape was one that might be expected to appeal to some archaeologists, especially in Britain. However, it is probably worth expanding on the particular place that landscape has held in British archaeology. As early as the eighteenth century, the antiquarian William Stukeley had laid the foundations for an archaeology conducted at the landscape scale, by noting that Roman roads often ran across or swerved to avoid earlier features, such as Bronze Age barrow cemeteries, or the massive monumental mound of Silbury Hill near Avebury (PIGGOTT 1950: 69). By this means he was able to recognize for the first time that many of the antiquities of the British countryside were pre-Roman in date, although he tended to homogenize these into a generalized 'Druidic' era. A century later, General Pitt Rivers investigated the junction of the Bokerley Dyke, a late Roman and post-Roman linear earthwork in Dorset, with the Roman road of the Ackling Dyke (1892: 291). Pitt Rivers found that it was possible to use small cuttings to retrieve artefacts from the component parts of the complex, thereby dating and sequencing the development of features that were very much larger. The implication of his work is that the landscape represents the appropriate scale of analysis to contextualize archaeological investigations that might otherwise prove too myopic.

These methodological considerations can be set against the very particular role that landscape and topography have played in the development of British, and particularly English, national identity. David Lowenthal pointed out that while many other European nations have a greater concern with national symbols, flags, dress, language and mythologies, the English have a particular form of 'scenic nationalism', in which collective identity is vested in a series of archetypal and iconic landscapes: the white cliffs of Dover, the Yorkshire Dales, the Lake District, and more generally the patchwork fields, thatched cottages, village greens, and ruined castles and abbeys that are so readily identifiable as English (LOWENTHAL 1994: 20). Where other nations may identify with the primordial forest, the limitless desert, the wild mountain peaks or the untamed wilderness, the archetypal English landscape is one that has been tamed, enclosed and managed, but which demands continuing nurture, in order that it will not suffer neglect and return to a state of disorder. The English national narrative is thus one in which nature has been overcome in the distant past, and the land has subsequently been progressively ordered, divided, fenced, cultivated and maintained. The chronological development of the English landscape has therefore been of perennial interest.

This imperative was strengthened and facilitated by the growth of topographic survey, and later by the proliferation of aerial photography after the First World War. These resources were employed by bodies such as the Royal Commissions on Ancient

and Historic Monuments, and the Victoria County History, who were developing a mission to record the traces of the past on a larger scale. In 1931 the Ancient Monuments Act empowered the Royal Commissioners to restrict building and other work in the vicinity of protected ancient monuments. This had been a direct response to the threat of stone quarrying in the 'wild and beautiful scenery' around Hadrian's Wall in northern England (THURLEY 2013: 173). There was a growing understanding that the buildings and monuments that were in the care of the British state constituted a 'national heritage collection', the equivalent of a massive open-air museum. The value of this collection of structures was primarily educational, a means by which children and adults could enrich their understanding of 'our island story'. But it was increasingly argued that the appreciation of these sites was best achieved when they were experienced in the setting of the surrounding countryside. That is to say, it was appreciated that the landscape had a significant role to play in conveying a sense of English national identity (MATLESS 1998: 109).

Arguably, this same understanding lay behind the emergence of a distinctive school of landscape studies in British history and geography. W. G. Hoskins' classic work, *The Making of the English Landscape* encapsulates the idea that the landscape is a palimpsest, a material document that records successive episodes of settlement, landuse and enclosure (1955). The message that the landscape is made, and that it has a history, inspired the development of a strand of British landscape archaeology that concentrated on the post-Roman era, and that employed topographic survey and selective excavation alongside documentary and place-name evidence. Work like that of Beresford and Hurst at the deserted medieval village of Wharram Percy in Yorkshire exemplifies one aspect of this tradition: the attempt to create a comprehensive account of an agrarian society, its dwellings, fields, church, manor and fishponds (HURST 1979). But complementing this was an understanding that landscape archaeology should concern itself with the long term, and increasingly that landscape archaeologists should not restrict themselves to being specialists in any one single period (ASTON & ROWLEY 1974).

Landscape, then, has represented a key theme in British archaeology: as a unit of analysis; as a means of contextualizing excavations; as a means of integrating different methodologies, specialisms, and conceptual approaches; and as a means of organizing multi-period research (DARVILL 2008: 68). This goes some way to explaining why Ingold's arguments were met with a degree of enthusiasm. However, there is another important factor to consider. Implicitly, the notion of an offsite archaeology, emerging in the 1980s, represented a radical challenge to accepted ways of investigating past landscapes (THOMAS 2017: 270). Working on the archaeology of early hominids in East Africa, Rob Foley found himself confronted with a set of evidence that often contained no 'sites' at all. Instead, fragmentary human remains and worked stone were distributed across large areas of terrain, but often not contained within any kind of stratigraphic

matrix. In these conditions, Foley argued, the landscape itself becomes the context that renders the evidence meaningful, and hominid behaviour can be assessed by investigating the relationship between the distribution of finds and the location of resources and landscape features (1981: 174).

An archaeology without sites proved an attractive prospect for the study of hunter-gatherers, where habitation sites may be temporary, and only represent a fraction of a community's habitual or seasonal activities. But it was also of interest to archaeologists studying the Neolithic and Early Bronze Age, where occupation sites were often ephemeral, or missing altogether. Here, the work of Janusz Kruk (1980) in Little Poland had proved influential, where many prehistoric settlements were principally represented by dense scatters of pottery sherds in the topsoil. In Britain, the methodology of fieldwalking, collecting artefacts from the surface of ploughed fields on a gridded basis, had long been employed as a means of locating sites (HAZELGROVE, MILLETT & SMITH 1985). The inspiration provided by Foley and Kruk forced a fundamental reconsideration of this kind of surface collection. Instead of locating subsurface features, fieldwalking began to be understood as a means of interrogating human social and economic practices at the landscape scale. The recognition that human activity is unlikely to be neatly bounded within settlements, and that a variety of undertakings are likely to be dispersed across significant regions, transformed the utility of finds distributions. During the 1980s, a series of landscape projects were devised that sought to complement concentrations of ceremonial monuments by investigating the patterns of everyday activity that flowed around them. A case in point was the Stonehenge Environs Project directed by Julian Richards (1990), which plotted surface distributions of flint tools and debitage collected during a massive fieldwalking exercise in the World Heritage Site. It would not be long before these kinds of distributions came to be identified as 'congealed taskscapes'.

A PROLIFERATION OF TASKSCAPES

As Tim Ingold describes it, once the taskscape concept had entered the public domain, it broke its moorings and drifted off (2017: 26). Removed from its author's care, the idea could be re-tooled to suit the objectives and preoccupations of a variety of different disciplines. For instance, the geographer Cheryl Dunkley (2009) employed it to consider the therapeutic significance of the landscape surrounding a camp for troubled youth in Vermont. Her suggestion is that the health-giving qualities of a particular environment are not inherent, but depend upon the character of the activities and interactions that take place there. The meanings and emotions experienced in a landscape are not simply attached

to places, they have to be gathered from them. In evoking the notion of the taskscape, Dunkley was emphasizing that a therapeutic landscape is not simply a mapped space of stimuli and responses, it has to be performed by those who work within it.

Within archaeology, a good example of the way that the taskscape model has been employed comes from the work of Ulla Rajalla and Philip Mills (2017), studying Roman pottery from field surveys. As they point out, in the period that they were concerned with the vast majority of the material recovered from surface collection (as opposed to excavation) is some form of ceramic. Not merely fragments of pottery vessels, but also tile, kiln furniture, briquetage, and other building materials. This kind of material is robust, and survives on the surface in huge quantities, and much of it is sufficiently diagnostic to be dateable. Drawing on Ingold's arguments, Rajalla and Mills suggest that we should see ceramic distributions as more than just an arrangement of matter, but as a proxy for the spatiality of human activity. It is a solidified taskscape, whose gradual accumulation reflects the temporality of the formation of the landscape. Rajalla and Mills (2017: 64) introduce the neologism 'ceramiscene' to describe a particular kind of taskscape that has been generated through the extraction, forming, firing, distribution, use, repair, destruction and discard of clay materials. Understanding ceramics in this dynamic way, as shadowing the movements and activities of people through time, they suggest, transforms the use that can be made of survey information.

If a taskscape can be used as a way of understanding the spatialised biography of ceramics, the same has proved to be even more the case with stone tools. Indeed, thinking in taskscape terms about lithics has encouraged some authorities to suggest that the archaeological concern with 'sites' is entirely misleading. Chantal Conneller (2000; 2005) argues that the lithic materials that we recover from excavation and survey are best not considered as 'sites' at all, but as the spatially dispersed debris generated through the manufacture, maintenance, discard and deposition of stone tools. This suite of practices is not straightforwardly correlated with patterns of habitation. Very often in hunter-gatherer archaeology, the assemblage of chipped stone recovered from a particular excavation is imagined to reflect the particular activities that took place in a given location at a specific time of year, within a seasonal pattern of movement from place to place. Thus, we might create a typology of sites, used for distinctive purposes at appropriate times. But the distribution of flint and chert fragments actually reflects a network of relationships between people, places and things. If, as Ingold argues, the landscape is created through the inter-meshing of a series of tasks, then the patterning of lithic debris relates not to seasonal places of inhabitation, but chains of action and the connections between them. Conneller's study of the Mesolithic stone industries from the vicinity of the former Lake Flixton in the Vale of Pickering in Yorkshire suggests that different stages in the process of lithic reduction were concentrated in different locations, but that these were

connected by complicated sequences of action and movement. So the biographies of individual artefacts are best understood at the landscape level.

As Conneller notes, the conventional way of understanding sequences of lithic production, the *chaîne operatoire*, tends to suggest processes that are linear as well as spatially segregated (2005: 54). Once again, this promotes the idea that sites of different kinds were distinguished by distinct kinds of activity: core preparation, microlithic production, blade manufacture, and so on. In practice, there are loops of repeated stages, while people may return to particular nodules after long periods. Conneller suggests that we should try to understand the working of flint as embodied, temporal, rhythmic, but discontinuous. Rather than a production line or a factory floor, the lithic taskscape is composed of a series of energetic connections, which collapse and congeal to form lithic distributions.

These observations of Conneller's were picked up by Lesley McFadyen (2006) to develop some broader ideas about the inhabited landscapes of the Mesolithic. For McFadyen, what is important about the taskscape idea is that people and things do not merely move through space, they intersect through processes of labour. Rather than just cycling seasonally through the land, people split up and come back together in performing tasks and acquiring resources. In achieving this, Mesolithic people found their place in the world, for they continually encountered traces of past inhabitation, in the forms of regenerating clearings, coppice stands, fallen trees, food debris and overgrown paths, while they simultaneously projected themselves forward in recognizing the futural possibilities of the land: what it might offer them, and what it might become.

To some extent, the way that the taskscape model was adopted by archaeologists reflected a mild reaction against the focus on symbols, ideology and meaning that had characterized the later 1980s, and a desire to reconnect with the practicalities of how life had been lived in the past, without reverting to the reductive ecological functionalism of the 1970s. A case in point is Mark Edmonds' (1997: 99) discussion of the way that tasks-capes may have changed between the Mesolithic and Neolithic in Britain, which seeks to elaborate a quotidian context for the more spectacular monuments, burials and fine artefacts of the period. Like Conneller, Edmonds notes that we tend to adhere to static, archetypal perceptions of what past communities were like, while classifying locations into a range of types that has the effect of severing them from their relational context.

However, all of these places were linked by people's patterns of movement, and these in turn were defined by the tasks that they engaged in at particular times. Similarly, these same tasks defined the particular groups of people who might be co-resident at specific times. Edmonds choses to see questions of identity as grounded in these more mundane rhythms and cycles. The collective histories of social groups would emerge from their habitual movements from place to place, and patterns of fission and fusion.

Equally, the distinctive regional styles of stone tools might be less an overt statement of group differentiation than a reflection of shared traditions of manufacture (Edmonds 1997: 102). The implication of Edmonds' argument is that archaeology often approaches past societies from the wrong direction, starting with the most conspicuous manifestations of power and status display, rather than placing them against the less glamorous patterns of daily routine and cultural convention.

More recently, John Robb (2013) has evoked the taskscape model in a rather different way, in developing his own concept of the 'landscape of action'. Here he focuses less on the temporality of tasks and projects than on the unintended consequences of their congealing and objectification. For Robb is drawing attention to the activeness of material things, and suggesting that even when abandoned, they continue to structure the actions of humans. So the material traces of past activity establish the parameters of what can be undertaken in future. Once a track has been established, or a field system laid out, or a river dammed, or a forest clear-felled, the possibilities for action are altered, often at an unconsidered or instinctual level. All of these material conditions together make up the landscape of action, a textured world of limitations and opportunities. In much the way that Ingold describes, the landscape of action is emergent rather than having been designed, and it continues to be added to and reconfigured as further activity takes place. Robb's argument is that the extent to which people's day-to-day practices are affected by such a landscape may be quite limited and subtle, but over the long term this may bring about significant and irreversible change. In the case of the transition from Mesolithic to Neolithic modes of conduct at the pan-European scale, Robb suggests that the progressive structuring of landscapes of action played a decisive role in determining that the transformation was a one-way process.

BEYOND TASKSCAPES

So, in a series of ways, Ingold's taskscape model has proved inspirational for various kinds of archaeological investigation. Perhaps inevitably, they have tended to focus on the artefactual component of taskscapes, with the result that the picture of the network of tasks congealing to form the landscape has sometimes taken on a character comparable with Michael Schiffer's (1972: 160) distinction between the systemic context and the archaeological context, in which objects are animated by their place in social transactions until such a time as they are discarded and enter the archaeological record. This in turn reinstates the impression that the landscape is something static, returning us to Ingold's first iteration of the taskscape, where the activity of tasking seems to hover

over a static topography. More recent perspectives would follow Robb's example in presenting artefacts and materials as having a more active role in social life, while Ingold himself has reinforced his closing argument that landscape is itself temporal, by maintaining that everything is caught up in what he now refers to as the 'matter flow' (2012: 435). We do not impose and impact upon the world, we move with it, and follow its contours and folds.

Since Ingold had virtually disavowed the taskscape concept by the time he had come to the end of *The Temporality of the Landscape*, he has since proved to be his own most trenchant critic, using the evaluation of his own arguments as a means of moving forward into unfamiliar regions. However, one recent contribution has addressed the taskscape quite directly, and from a very different perspective. It is worth dwelling on this before we conclude. In his article *The Temporality of the Landscape Revisited*, Dan Hicks (2016: 19) focuses in particular on the way that Ingold characterizes archaeological practice. Ingold, we should recall, talks about archaeological excavation and survey as a form of dwelling in a place that has been occupied by many previous generations, and hence as a form of recollection or memory-work (1993: 152). This certainly chimes with my own experience of many long hours spent on archaeological sites, sometimes trowelling, mattocking or planning, but sometimes also walking between cuttings, drinking tea, or engaging in reverie and gazing across the land or contemplating the weather. Very often the insights that we acquire during a project come not just from the recorded details of the archaeological evidence, but also from the protracted experience of 'being in place'.

Hicks, however, suggests that Ingold is presenting archaeologists in a romanticized way, as the equivalents of pre-modern hunter-gatherers, tracking down the echoes of the past embedded in the present (2016: 11). He emphasizes instead that archaeological activity in the field is deeply modernist, involving mapping, plotting, measuring, collecting and classifying. It is an example of what David Matless (1998: 278) refers to as 'planner preservationism', the institutional imperative to control and document the past in an authorized fashion. Archaeology dissects and destroys its sites, in the process assembling an archive. So archaeologists don't inhabit the landscape, they create a proxy for that landscape in archival form. Archaeological knowledge is not gathered from the occupation of the landscape, it is produced by the labour of archaeologists on what gets left behind. Hicks' call for an 'archival turn' requires that it is the documents and traces that constitute the archaeological performance, rather than anything that we might do in the field. This would seem to be at odds with Ian Hodder's (1999: 92) dictum that archaeological interpretation begins 'at the trowel's edge', and to negate the call for a democratization of field practice, in that it re-establishes the separation of data collection from retrospective sense-making. Edgeworth (2016: 27) notes that even in the field there is an alternation between what he calls 'acts of inscription' and 'acts

of engagement': analytically drawing plans and writing context sheets, versus the use of hand tools to reveal buried surfaces and follow the edges of features. The latter may be conducted more by non-discursive feel and intuition than objective investigation. Equally, Chris Fowler (2016: 251) has proposed a model of the archaeological past as a dynamic assemblage that continues to both gather and perish as new sites and artefacts are discovered, new analyses are performed, new theories and ideas proposed, and other elements of the assemblage fall by the wayside. The persistent activities of archaeologies lodged in the field are surely part of this endless gathering.

CONCLUSION

It follows from this that it may be Ingold's own more recent ruminations, and the sources that inspire them, that may enable us to move beyond the taskscape in our investigation of ancient landscapes. Like Robb, Ingold emphasizes that humans do not exercise absolute free will in conducting their affairs. They have to submit to a discipline imposed on them by their environment, and work in partnership with things and materials. Ingold now not only rejects the separation between taskscape and landscape, he has also returned to talking about the environment, despite its functionalist connotations. Reflecting on *The Temporality of the Landscape* now, he points out that by prioritizing tasks, he may have given the impression that the social world is characterized by ceaseless frenetic activity, without which it ceases to exist (INGOLD 2017: 24). Returning to *The Harvesters*, he points out that not everyone in the picture is busy. The group of people in the foreground are taking a meal, while one man is resting with his head against a tree, asleep. So the temporality of the world is not generated by unceasing labour, churning like a clockwork orrery at an unstinting rate. Actually, there is an alternation between work and repose, a fluctuating rhythm that takes on considerable importance in Ingold's more recent writings. Two themes predominate in these works, which seem initially to be incompatible. Firstly, there is the argument that the life histories of organisms can be understood as lines through space and time. These lines both progressively knit the organism into its environment, while intertwining with the lines of other creatures, to form a 'meshwork' (INGOLD 2015: 87).

But secondly, every creature also finds itself immersed in what Ingold refers to as a 'weatherworld'. One of the reasons why he no longer favors the term landscape is because it emphasizes the earth's surface, while neglecting the importance of the air and the sky. He has previously questioned the notion of 'materiality', since it seems to set up a dichotomy between solid matter and 'non-materiality', conceived as an absence

(INGOLD 2007: 6). But the sky is not an absence, filled as it is with moisture and oxygen, clouds and rain. Both the earth and the sky are in ceaseless motion, at different speeds, and the ground is actually a zone of interpenetration, in which rocks are being eroded, organic matter is decaying, and soils are forming. Earth and sky, says Ingold, are 'a flux of becoming' (2011: 131). Within the medium of the atmosphere, washed by the rain and supported by the soil, living beings inhale and exhale, taking the air and moisture into their bodies, before pushing themselves forward.

Now, it is very revealing that weather systems are an example of what Gilles Deleuze describes as morphogenesis in self-organising, non-organic systems (DELANDA 1992: 132). Deleuze uses the term *life* to cover both organic and nonorganic assemblages that are in the process of becoming. For him, life is simply the capacity to create emergent properties (PROTEVI 2012: 240). Ingold's discussion of the surface of the earth is precisely where organic and nonorganic forms of life intersect. It seems to me that if the concept of the taskscape has outlived its utility, not least because of the anthropocentrism and instrumentalism that it appears to embody, it may be that we might now consider thinking about landscapes as assemblages, in the sense employed by Deleuze, Manuel DeLanda and Jane Bennett (see BENNETT 2005; DELANDA 2016). For assemblages represent constellations of human and nonhuman, material and expressive elements, which work together to produce emergent effects. This perhaps brings us back to the new form of ecology that Ingold was hoping to create; one that does not oppose economic and ecological processes, but folds them into each other. Something rather similar has been proposed by Anna Tsing (2021: 21), who proposes to employ the term 'landscape' to describe an active, patchy, multispecies lifeworld where human and nonhuman, organic and nonorganic entities come and go, producing emergent 'ways of being'. What kind of a landscape archaeology might develop from such a way of thinking?

REFERENCES

ASTON, M. & Rowley, T. (1974), *Landscape Archaeology: An Introduction to Fieldwork Techniques on Post-Roman Landscapes*. Newton Abbot: David and Charles.

BENNETT, J. (2005), "The agency of assemblages and the North American blackout". *Public Culture* 17, 445-466.

BINFORD, L. R. (1981), "Behavioral archaeology and the 'Pompeii premise'". *Journal of Anthropological Research* 37, 195-208.

CONNELLER, C. (2000), "Fragmented spaces? Hunter-gatherer landscapes in the Vale of Pickering". *Archaeological review from Cambridge* 17, 139-50.

CONNELLER, C. (2005), "Moving beyond sites: Mesolithic technology in the landscape". In: MILNER, N. J. & WOODMAN, P. (eds.), *Mesolithic Studies at the Beginning of the Twenty-First Century*, 42-55. Oxford: Oxbow Books.

DARVILL, T. (2008), "Pathways to a panoramic past: a brief history of landscape archaeology in Europe". In: DAVID, B. & THOMAS, J. (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, 60-76. Walnut Creek: Left Coast Press.

DELANDA, M. (1992), "Nonorganic life". In: CRARY, J. & KWINTER, S. (eds.), *Incorporations*, 129-67. New York: Zone.

DELANDA, M. (2016), *Assemblage Theory.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

DUNKLEY, C. M. (2009), "A therapeutic taskscape: theorizing place-making, discipline and care at a camp for troubled youth". *Health and Place* 15, 88-96.

EDGEWORTH, M. (2016), "Phenomenology of landscapes and taskscapes in excavation archives". *Norwegian Archaeological Review* 49, 26-9.

EDMONDS, M. (1997), "Taskscape, technology and tradition". *Annalecta Praehistorica Leidensia* 29, 99-110.

FOLEY, R. (1981), "Off-site archaeology: an alternative approach for the short-sited". In: HODDER, I.; HAMMOND, N. & ISAAC, G. (eds.), *Pattern of the Past: Studies in Honour of David Clarke*, 157-183. Cambridge: Cambridge University Press.

FOWLER, C. (2016), "Dynamic assemblages, or the past is what endures: change and the duration of relations". In: *Archaeology after interpretation*, 235-256. London: Routledge.

GIBSON, J. J. (2014), *The Ecological Approach to Visual Perception: Classic Edition*. London: Psychology Press.

GRUPPUSO, P. & WHITEHOUSE, A. (2020), "Exploring taskscapes: an introduction". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 28, 588-597.

HAMILAKIS, Y.; PLUCIENNIK, M. & TARLOW, S. (eds.) (2002), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality.* New York: Springer.

HAZELGROVE, C.; MILLET, M. & SMITH, I. (1985), *Archaeology from the Ploughzone.* Sheffield: University of Sheffield.

HEIDEGGER, M. (1962), *Being and Time*. Trans. by MACQUARRIE, J. & ROBINSON, E. Oxford: Blackwell.

HEIDEGGER, M. (1971), "Building dwelling thinking". In: HOFSTADTER, A. (ed.), *Poetry, Language, Thought*, 145-61. New York: Harper and Row.

HEIDEGGER, M. (1977), "Letter on humanism". In: KRELL, D. F. (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings,* 213-65. London: Routledge.

HICKS, D. (2016), "The temporality of the landscape revisited". *Norwegian Archaeological Review* 49, 5-22.

HODDER, I. (1999), *The Archaeological Process: An Introduction.* Oxford: Blackwell.

HOSKINS, W. G. (1955), *The Making of the English Landscape.* London: Hodder and Stoughton.

HURST, J. G. (1979), *Wharram. A Study of a Settlement on the Yorkshire Wolds. Volume I. Domestic Settlement.* London: Society for Medieval Archaeology.

INGOLD, T. (1980), *Hunters, Pastoralists and Ranchers.* Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, T. (1983), "The architect and the bee: reflections on the work of animals and men". *Man* 18, 1-20.

INGOLD, T. (1993), "The temporality of the landscape". *World Archaeology* 25(2), pp. 152-174.

INGOLD, T. (1995), "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world". In: STRATHERN, M. (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, 57-80. London: Routledge.

INGOLD, T. (2007), "Materials against materiality". *Archaeological Dialogues* 14, 1-16.

INGOLD, T. (2011), *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

INGOLD, T. (2012), "Toward an ecology of materials". *Annual Review of Anthropology* 41, 427-442.

INGOLD, T. (2013), *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge.

INGOLD, T. (2015), *The Life of Lines*. London: Routledge.

INGOLD, T. (2016), "Archaeology with its back to the world". *Norwegian Archaeological Review* 49, 30-2.

INGOLD, T. (2017), "Taking taskscape to task". In: RAJALLA, U. & MILLS, P. (eds.), *Forms of Dwelling: 20 Years of Taskscapes in Archaeology*, 16-27. Oxford: Oxbow.

INGOLD, T. (2020), "Preface". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 28, 585-7.

KRUK, J. (1980), *The Neolithic Settlement of Southern Poland.* Oxford: British Archaeological Reports.

LOWENTHAL, D. (1994), "European and English landscapes as national symbols". In: HOOSON, D. (ed.), *Geography and National Identity*, 15-38. Oxford: Blackwell.

MARCUS, G. E. & FISCHER, M. M. (1999), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MATLESS, D. (1998), *Landscape and Englishness.* London: Reaktion.

MCFADYEN, L. (2006), "Landscape". In: CONNELLER, C. & WARREN, G. (eds.), *Mesolithic Britain and Ireland: New Approaches*, 121-38. Stroud: Tempus.

MCTAGGART, J. E. (1908), "The unreality of time". *Mind* 17, 457-74.

MERLEAU-PONTY, M. (2013), *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

PATRIK, L. E. (1985), "Is there an archaeological record?". In: SCHIFFER, M. B. (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory* 8, 27-62. New York: Academic Press.

PIGGOTT, S. (1950), *William Stukeley: An Eighteenth-Century Antiquary.* Oxford: Clarendon Press.

PITT RIVERS, A. H. L. F. (1892), *Excavations in Cranborne Chase III.* Taunton: Privately Printed.

PROTEVI, J. (2012), "Deleuze and life". In: SMITH, D. W. & SOMERS-HALL, H. (eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze,* 239-264. Cambridge: Cambridge University Press.

RABINOW, P. (1997), *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

RAJALLA, U. & MILLS, P. (2017), "Interpreting a ceramiscene: characterising Late Republican and Imperial landscapes". In: RAJALLA, U. & MILLS, P. (eds.), *Forms of Dwelling: 20 Years of Taskscapes in Archaeology*, 62-84. Oxford: Oxbow.

RICHARDS, J. (1990), *The Stonehenge Environs Project.* London: English Heritage.

ROBB, J. (2013), "Material culture, landscapes of action, and emergent causation: a new model for the origins of the European Neolithic". *Current Anthropology* 54, 657-83.

SCHIFFER, M. B. (1972), "Archaeological context and systemic context. *American antiquity* 37, 156-165.

SCHIFFER, M. B. (1985), "Is there a 'Pompeii Premise' in archaeology?". *Journal of Anthropological Research* 41, 18-41.

THOMAS, J. S. (2017), "Landscape, taskscape, life". In: RAJALLA, U. & MILLS, P. (eds.), *Forms of Dwelling: 20 Years of Taskscapes in Archaeology*, 268-79. Oxford: Oxbow.

THURLEY, S. (2013), *Men from the Ministry: How Britain Saved its Heritage.* New Haven: Yale.

TILLEY, C. (1994), *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*. Oxford: Berg.

TILLEY, C. (2007), "Materiality in materials". *Archaeological Dialogues* 14, 16-20.

TSING, A. L. (2021), "When the things we study respond to each other: tools for unpacking 'the material'". In: VERZEIN, M. O. & PIETROIUSTI, L. (eds.), *More-Than-Human,* 16-26. Rotterdam: Het Nieuwe Instituut.

WHITEHEAD, A. N. (2010), *Process and Reality*. Now York: Simon and Schuster.

ONTOLOGIA DESORIENTADA EM RELAÇÃO AO OBJETO; OU, O SUJEITO DE *O QUE É O SEXO?*[1]

por

Russell Sbriglia[2]

Resumo: Este ensaio analisa em pormenor o quarto e último capítulo da obra de Alenka Zupančič *O que é o Sexo?*, intitulado "Ontologia Desorientada para o Objeto". Em particular, centra-se na atenção que Zupančič dedica à natureza inquietante do sujeito lacaniano enquanto figura que é fundamental e constitutivamente "desorientada". Para ilustrar melhor a natureza "desorientada" da subjetividade, o ensaio recorre a *Moby-Dick*, de Herman Melville, e aos objetos "extimados" gerados pela busca monomaníaca do Capitão Ahab da Baleia Branca, especialmente a personagem de Fedallah, uma figura espectral "nascida da mente de Ahab", mas também testemunhada pelo resto da tripulação do navio.

Palavras-chave: Sexo; Ontologia; Zupančič.

Abstract: This essay looks closely at the fourth and final chapter of Alenka Zupančič's *What Is Sex?*, "Object-Disoriented Ontology". In particular, it focuses on Zupančič's attention to the uncanny nature of the Lacanian subject as a figure that is fundamentally and constitutively "disoriented". To further illustrate the "disoriented" nature of subjectivity, the essay turns to Herman Melville's *Moby-Dick* and the "extimate" objects generated by the monomaniacal Captain Ahab's quest for the White Whale, especially the character of Fedallah, a spectral figure "born out of Ahab's mind" yet also witnessed by the rest of the ship's crew.

Keywords: Sex; Ontology; Zupančič.

Embora existam várias razões pelas quais *What Is Sex?*, de Alenka Zupančič, constitui uma intervenção crucial nos campos da filosofia e da psicanálise contemporâneas, talvez nenhuma seja mais importante — tendo em conta a atual «viragem ontológica» da teoria crítica — do que a sua defesa incisiva da necessidade de manter a categoria do sujeito em qualquer ontologia que pretenda ser verdadeiramente realista ou

[1] Artigo inicialmente publicado na revista *Continental Thought and Theory. A journal of intelectual freedom*, vol. 2, n.º 2 [número dedicado ao tema "O que é o Sexo", livro homónimo de Alenka Zupančič], pp. 35-57. Agradece-se ao autor e à revista mencionada a possibilidade de publicarmos aqui este artigo em tradução portuguesa [NT – Vítor O. Jorge].

[2] Associate Professor e Director of Graduate Studies in English na Seton Hall University em New Jersey (USA). Editou os livros: *Everything You Always Wanted to Know about Literature but Were Afraid to Ask Žižek* (Duke) e, com Slavoj Žižek, *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism* (Northwestern University Press). Atualmente, está a concluir uma monografia intitulada *A Gainful Loss: Melville avec Lacan*.

materialista. Partindo desta premissa, no que se segue irei centrar-me exclusivamente naquele que é, de longe, o capítulo mais longo e complexo do livro — um capítulo que ocupa toda a sua segunda metade — «Object-Disoriented Ontology»[3]. A primeira secção deste ensaio consiste numa breve panorâmica da réplica lacaniana de Zupančič aos vários realismos e materialismos «novos»/«especulativos» que procuram atualmente rebaixar e, assim, (intencionalmente ou não) expurgar o sujeito da ontologia — uma réplica fundamentada numa insistência não apenas na relevância contínua do sujeito para, mas na sua indispensabilidade para — na verdade, na sua própria indestrutibilidade face a — uma investigação devidamente realista/materialista. A partir daqui a segunda e a terceira secções visam complementar a posição de Zupančič, examinando as formas como os princípios desta «ontologia Real», como a denomino, são corroborados por um terceiro campo — um campo que, tal como acontece frequentemente na própria obra de Lacan, ajuda a suturar os dois campos que reclamam a maior parte da atenção de Zupančič ao longo de *What Is Sex?*, a filosofia e a psicanálise: a literatura. Tomando como ponto de partida o foco de Zupančič na pulsão de morte ao longo de «Object-Disoriented Ontology»[4], analiso em particular *Moby-Dick* de Herman Melville, um romance cujo trágico Capitão Ahab oferece uma ilustração exemplar do papel que a pulsão de morte desempenha ao tornar a realidade material «não-toda», ontologicamente incompleta. A segunda secção começa por regressar da pulsão ao desejo, sendo este último exemplificado pela «malignidade intangível» e pela «malícia insondável» que Ahab atribui anamorficamente a Moby Dick; e termina por considerar o ponto em que o desejo cruza — abre um caminho para — a pulsão: o ponto do «desejo puro», um ponto exemplificado pela figura de Fedallah, o diabólico quarto arpoador da tripulação de Ahab, nascido dos sonhos de Ahab. A terceira e última secção analisa mais de perto como Fedallah, o excesso de gozo[5] produzido pelo desejo puro, funciona como uma encarnação literal da materialidade excessiva da pulsão. Ao utilizar assim *Moby-Dick* como meio de abordar a matéria impossível gerada pela insistência da pulsão, o meu objetivo principal não é meramente corroborar, mas reforçar — «apostar ainda mais», por assim dizer n' — a lógica subjacente à própria insistência de Zupančič na impossibilidade de eliminar o sujeito do pensamento materialista.

[3] Traduzo por "Ontologia Desorientada em Relação ao Objeto", como consta no próprio título deste texto [NT].

[4] Ver nota 3 [NT].

[5] No original inglês, "surplus-enjoyment" ou, em francês, plus-de-jouir, conceito lacaniano que muitos autores traduzem em português por "mais-de-gozar". Recorrendo por comodidade à IA da Google: "O *plus-de-jouir* (mais-de-gozar) de Lacan é um conceito que define o excesso de gozo produzido pela entrada do sujeito na linguagem e pela proibição do gozo absoluto. Inspirado na "mais-valia" de Marx, não é o objetivo do desejo, mas um resíduo/suplemento que compensa a perda do objeto, funcionando como um "mais de um menos". [NT]

O OBJETO REAL DA ONTOLOGIA

Começo por recapitular a argumentação que Zupančič apresenta a favor de um realismo/materialismo lacaniano no extenso capítulo final do livro, intitulado «Ontologia Desorientada em Relação ao Objeto». Destacam-se aqui duas das seis secções do capítulo: «Realismo na Psicanálise» e «Pulsão de Morte II: Lacan e Deleuze». A primeira consiste principalmente numa abordagem de *After Finitude*, de Quentin Meillassoux — o texto-fonte do chamado «realismo especulativo» —, na qual Zupančič se concentra no recurso de Meillassoux ao conceito de «arqueofóssil» como meio de expor os limites do que ele denomina «correlacionismo»[6]. Tal como Meillassoux o define, o correlacionismo é a ideia — uma ideia, sustenta ele, em que se baseia praticamente toda a filosofia pós-kantiana — «segundo a qual só temos acesso à correlação entre o pensamento e o ser, e nunca a qualquer um dos termos considerado separadamente do outro» — a ideia, por outras palavras, de que é «[im]possível considerar os domínios da subjetividade e da objetividade independentemente um do outro»[7]. Para Meillassoux, os arqueofósseis — objetos que antecedem o advento dos seres humanos (por exemplo, fósseis de dinossauros) — demonstram os limites da abordagem correlacionista, na medida em que nos confrontam com a existência da matéria anterior ao pensamento humano e, portanto, totalmente fora dele.[8] Ao fazê-lo, provam que *podemos*, de facto, aceder ao ser em si, que podemos recuperar «o *grande exterior*», o «lá fora *absoluto* dos pensadores pré-críticos [ou seja, pré-kantianos]»[9].

Tendo em conta o trabalho pioneiro de Zupančič sobre a relação entre Kant e Lacan na sua obra anterior, *Ética do Real*, o facto de, em *O que é o Sexo?*, ela se ter sentido compelida a responder à crítica feita por Meillassoux à «catástrofe kantiana» (como ele caracteriza de forma mais incisiva o correlacionismo no final de *After Finitude*) não

---

[6] Embora Meillassoux seja frequentemente considerado o líder do «realismo especulativo», o termo foi, na verdade, cunhado por Ray Brassier. Além disso, ao longo de *After Finitude* (e noutros locais), Meillassoux caracteriza o seu projeto filosófico como «materialismo especulativo» em vez de realismo especulativo. Ver Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trad. Ray Brassier (Nova Iorque: Continuum, 2008).

[7] Meillassoux, *After Finitude*,7.

[8] É importante notar aqui que a noção de Meillassoux de «arqueofóssil» — o que ele denomina de forma mais ampla «ancestralidade» — é um pouco mais complexa do que tenho espaço para abordar aqui, uma vez que diz respeito não apenas aos próprios fósseis pré-históricos, mas também, e talvez de forma mais crucial, às «afirmações ancestrais» científicas sobre a história pré-humana da Terra (tais como «Os dinossauros existiram há 65 milhões de anos»), bem como à própria pré-história da Terra (tais como «A Terra formou-se há 4,56 mil milhões de anos»). Como Zupančič salienta, para Meillassoux, afirmações ancestrais como estas colocam um «problema insolúvel» para o correlacionista, na medida em que postulam um mundo «anterior ao surgimento do pensamento, e mesmo da vida» — anterior, isto é, «a toda a forma de *relação* humana com esse mundo». Alenka Zupančič, *What Is Sex?* (Cambridge, MA: MIT Press, 2017), 74.

[9] Meillassoux, *After Finitude*, 7.

deve constituir surpresa[10]. Ela inicia a sua réplica observando que, do ponto de vista da perspetiva lacaniana, o realismo/materialismo especulativo de Meillassoux — um realismo/materialismo que, para grande surpresa de Zupančič, depende em grande parte de «uma crença direta de que a natureza que [a ciência] descreve é absoluta e existe "lá fora", independentemente de nós» — não é verdadeiramente realista/materialista[11]. Voltando-se para o próprio Lacan, Zupančič cita os seguintes comentários sobre «o argumento realista» no Seminário XVI, *D'un Autre à l'autre*: «Não podemos resistir à ideia de que a natureza está sempre aí, estejamos nós lá ou não, nós e a nossa ciência, como se a ciência fosse de facto nossa e não fôssemos determinados por ela. É claro que não vou contestar isto. A natureza está aí». E, no entanto, conclui Lacan, «Ser um filósofo da natureza nunca foi considerado uma prova de materialismo, nem de qualidade científica»[12]. O que isto significa, explica Zupančič, é que, para Lacan: "(…) o materialismo não é garantido por nenhuma matéria. Não é a referência à matéria como a substância última da qual tudo emerge (e que, nesta perspetiva conceptual, é com frequência altamente espiritualizada) que conduz ao verdadeiro materialismo. O verdadeiro materialismo, que — como Lacan afirma de forma direta e incisiva noutra passagem significativa — só pode ser um materialismo dialético, não se baseia na primazia da matéria nem na matéria como primeiro princípio, mas na noção de conflito ou contradição, de fenda, e da «paralaxe do Real» produzida nela. Por outras palavras, o axioma fundamental do materialismo não é «a matéria é tudo» ou «a matéria é o elemento primordial», mas diz antes respeito à primazia de um corte. E, evidentemente, isto não deixa de ter consequências para o tipo de realismo inerente a este materialismo"[13]. A partir desta perspetiva lacaniana, Zupančič conclui: «A realidade dos arqueofósseis […] não difere da realidade

[10] Ibid., 124. O facto de a expressão de Meillassoux ter ganho considerável popularidade desde a publicação de *After Finitude* é atestado pelo título da colectânea recentemente publicada *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, ed. Anthony Morgan (Newcastle-upon-Tyne: Bigg Books, 2017).

[11] Zupančič, *What Is Sex?*, 76-77. Zupančič manifesta espanto perante «o pouco tempo que Meillassoux dedica à discussão da ciência moderna, ao seu gesto fundamental ou inaugural, aos pressupostos e consequências — ou seja, à discussão sobre o que a ciência está realmente a fazer» (77).

[12] Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI: D'un Autre à l'autre, 1968-1969*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2006), 33; tradução de Zupančič.

[13] Zupančič, *What Is Sex?*, 78. A passagem de Lacan a que Zupančič aqui alude é a seguinte, do Seminário XVIII: "Se eu sou alguma coisa, é claro que não sou um nominalista… Se somos nominalistas, devemos renunciar completamente ao materialismo dialético, de modo que, em suma, a tradição nominalista — que, em sentido estrito, constitui o único perigo de idealismo que pode surgir num discurso como o meu — fica, de forma bastante óbvia, excluída. Não se trata de ser realista no sentido em que se era realista na Idade Média, isto é, no sentido do realismo dos universais; o que está em jogo é marcar o facto de que o nosso discurso, o nosso discurso científico, só encontra o Real na medida em que depende da função da aparência". Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2006), 28; tradução de Alenka Zupančič.

dos objetos nossos contemporâneos […] porque nem os primeiros nem os segundos são correlatos do nosso pensamento, mas sim *correlatos objetivos do surgimento de uma rutura na realidade enquanto continuum homogéneo*»[14]. O nome para esta rutura na realidade, esta noção de conflito, contradição ou cisão que produz uma «paralaxe do Real» — uma rutura ou cisão que implica que o axioma próprio do materialismo não é que «a realidade material é tudo o que existe», mas sim, como Slavoj Žižek frequentemente afirma, invocando a lógica lacaniana da sexuacão, «a realidade material é não-toda» — é, conclui Zupančič, o sujeito[15].

Zupančič espera, no entanto, para desenvolver este ponto, até bastante mais à frente neste capítulo, na secção acima referida sobre Lacan, Deleuze e a pulsão de morte. Embora ela comece esta secção prestando atenção a algumas das ressonâncias negligenciadas entre Lacan e Deleuze — sendo a mais notável delas o facto de ambos os pensadores rejeitarem a interpretação dualista das pulsões freudianas (segundo a qual Eros e Thanatos, as «pulsões de vida» e a pulsão de morte, são vistas como princípios concorrentes e opostos) e insistirem, em vez disso, na «primazia da pulsão de morte» —, ela conclui-a centrando-se no ponto em que os dois autores são fundamentalmente incompatíveis: a questão do sujeito[16]. Como explica Zupančič, «enquanto o "realismo" de Deleuze implica uma des-subjetivação radical, para Lacan (o efeito d)a subjetivação é a própria instância (ou "prova") de um Real irredutível»[17]. Em suma, a diferença entre o que Deleuze chama «Ontologia realizada» e o que poderíamos chamar «ontologia do Real» de Lacan depende, acima de tudo, do papel que a subjetividade desempenha — ou não desempenha — em cada uma delas[18].

Se os muitos materialismos e realismos «novos»/«especulativos» atualmente *em voga* nas ciências humanas (por exemplo, o realismo especulativo, a ontologia orientada para os objetos, o Novo Materialismo) servem aqui de indício, a «Ontologia realizada» de Deleuze está atualmente a ganhar a batalha pelo futuro do materialismo. Quaisquer que sejam as diferenças entre estes vários materialismos e realismos — e há, de facto, diferenças entre eles —, Zupančič está inteiramente correta quando afirma que todos eles partilham o duplo objetivo de «"sair do sujeito" (a suposta jaula discursiva

[14] Zupančič, *What Is Sex?*, 83.

[15] Para apenas um dos muitos exemplos em que ele articula o mantra lacaniano «a realidade material é não-toda», ver Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (Nova Iorque: Verso, 2012), 742.

[16] Zupančič, *What Is Sex?*, 110.

[17] Ibid, 119.

[18] Como afirma Deleuze em «Diferença e Repetição», «a única Ontologia realizada — por outras palavras, a univocidade do ser — é a repetição». Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, trad. Paul Patton (Nova Iorque: Columbia University Press, 1994), 303. Esta frase, por si só, ao equiparar a ontologia enquanto tal à repetição, sugere por que razão Deleuze ecoou Lacan ao conceder prioridade à pulsão de morte.

ou transcendental) e… "tirar o sujeito para fora" (da paisagem das novas ontologias)»[19]. Sendo assim, não é exagero afirmar que a questão mais fundamental que Zupančič coloca ao longo de todo este capítulo, a questão cuja "aposta" é a mais elevada — não só para a relevância contínua da psicanálise e sua influência no pensamento materialista futuro, mas, de facto, para o futuro do pensamento materialista em geral — é a seguinte: «Pode haver um materialismo sério sem o sujeito — isto é, sem um conceito forte de sujeito?»[20].

A resposta a esta pergunta é, muito simplesmente, não. O que não é tão simples, no entanto, é a razão pela qual isto é assim. Para começar, como Zupančič salienta, o próprio enquadramento do debate sobre o papel do sujeito na filosofia materialista é incorreto, baseando-se numa falsa oposição. Do ponto de vista lacaniano, o materialismo «não se baseia precisamente na oposição entre a realidade "nua", despojada de todas as ilusões e investimentos subjetivos (a realidade tal como existe independentemente do sujeito), e uma realidade "sempre-já" subjetiva/subjetivada (ou constituída pelo sujeito)»[21]. Embora os lacanianos defendam de facto que «a realidade tal como é independentemente de nós mesmos aparece (torna-se visível) apenas "em função de nós" *como sujeitos*", isso é tomado "não no sentido de [a realidade] ser causada ou constituída por nós" — como, por exemplo, no idealismo berkeleiano, cuja (in)famosa máxima é «esse *est percipi*» — mas sim «no sentido de que a própria negatividade/contradição inerente à realidade aparece como parte desta realidade precisamente na forma do sujeito.» Isto é absolutamente crucial: o sujeito não é um mega-actante que postula/ /constrói a realidade material; pelo contrário, o sujeito é «uma encarnação *objetiva* da contradição da realidade», do facto de o ser em-si-mesmo ser contraditório, dilacerado pelo antagonismo[22]. É por isso que «a essência do materialismo de Lacan», tal como Zupančič a articula, é a seguinte: "(…) …é claro que eu sou determinado, enquanto sujeito, por coisas que existem independentemente de mim; no entanto, a posição subjetiva, ou subjetivação, não é apenas uma forma concreta e singular pela qual as coisas me determinam, é também e ao mesmo tempo a subjetivação de um paradoxo/ /contradição inerente às próprias coisas que me determinam (este paradoxo/contradição existe «em-si-mesmo» apenas como esta objetivação-subjetivação, ou objetivação

[19] Zupančič, *O Que É o Sexo?*, 119. Como Zupančič salienta, muitos destes novos/especulativos materialismos e realismos assentam explicitamente «nos fundamentos deleuzianos» (119) — embora, para ser justa com Deleuze, ela tenha o cuidado de acrescentar que estes materialismos e realismos «muitas vezes «não se aproximam nem de longe da complexidade da filosofia deleuziana» (150n26).

[20] Ibid, 119.

[21] Ibid, 120.

[22] Ibid., 121.

através do sujeito)[23]. Em suma, «só chegamos a certos aspetos da realidade objetiva insistindo na irredutibilidade do sujeito»[24].

E é por isso que, tomando a ontologia orientada para os objetos e o Novo Materialismo como exemplos principais, nem a «objetivação apressada e precipitada do sujeito», característica da primeira, nem a «colocação entre parênteses» ou a «omissão» das questões de subjetividade, características da segunda, constituem operações propriamente materialistas[25]. Se pudéssemos simplesmente «"horizontalizar"… o plano ontológico» (como o Novo Materialismo de Jane Bennett pretende fazer), tornando assim o sujeito meramente «um objeto entre muitos outros», um objeto *"entre* os vários tipos de objetos que existem ou povoam o mundo, cada um com os seus próprios poderes e capacidades" (como a ontologia orientada para os objetos de Levi Bryant pretende fazer), então "não haveria necessidade do conceito de sujeito (no sentido forte, filosófico e psicanalítico); o termo "pessoa" (ou "ser humano") seria suficiente"[26]. Daí a insistência de Žižek de que aquilo a que os ontologistas orientados para o objeto e os novos materialistas chamam sujeito «simplesmente não corresponde aos critérios do conceito de sujeito»[27]. Como Zupančič explica, o facto de «o sujeito designar um objeto que precisamente *não* é apenas um objeto entre outros» é «o cerne da questão». O sujeito «não é simplesmente um objeto entre muitos objetos, é também a forma de existência da contradição, do antagonismo, em ação na própria existência dos objetos enquanto objetos… O sujeito existe entre objetos, mas existe ali como o ponto que dá acesso a uma «possível objetivação do antagonismo interior deles, à sua inscrição na realidade deles». E aqui chegamos à razão pela qual o sujeito é simultaneamente indissociável do, e indispensável ao, materialismo lacaniano: o sujeito «não é simplesmente aquele

[23] Ibid., 121.

[24] Ibid., 122.

[25] Ibid., 122. A minha afirmação de que o Novo Materialismo coloca entre parênteses e elide questões de subjetividade refere-se à seguinte passagem do manifesto do Novo Materialismo de Jane Bennett, *Vibrant Matter*: «Tentar, como eu faço, apresentar os atores humanos e não humanos num plano menos vertical do que é habitual é colocar entre parênteses a questão do humano e elidir a rica e diversificada literatura sobre a subjetividade e a sua génese, as suas condições de possibilidade e os seus limites». Chegamos aqui à discordância fundamental entre o materialismo (neo)vitalista de Bennett e o materialismo psicanalítico. Enquanto o materialista (neo)vitalista elide a questão da subjetividade porque, como afirma Bennett, «o projeto filosófico de nomear onde a subjetividade começa e termina está muitas vezes ligado a fantasias de… fuga da materialidade", o materialista lacaniano sustenta que elidir a subjetividade é, em si, a maior fantasia de fuga da materialidade. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), ix.

[26] Jane Bennett, «Systems and Things: On Vital Materialism and Object-Oriented Ontology», em *The Nonhuman Turn*, ed. Richard Grusin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015), 230; Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects* (Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011), 22, 20; Zupančič, *What* Is *Sex?*, 122.

[27] Slavoj Žižek, *Disparities* (Nova Iorque: Bloomsbury, 2016), 83. A este respeito, objetivar o sujeito e ignorar a questão da subjetividade são a mesma coisa.

que pensa», mas aquele que, acima de tudo, «torna certas contradições acessíveis ao pensamento», aquele através do qual «estas contradições [no ser] aparecem como uma "matéria de pensamento"»[28]. Subtraia-se a «"matéria de pensamento"» que é o sujeito, e «é difícil falar de *materialismo*»[29]. O materialismo lacaniano, então, é «o pensamento que avança como pensamento das contradições», e «o que faz da psicanálise uma teoria (e prática) materialista» é que «ela começa por pensar um problema/dificuldade/contradição, e não por tentar pensar o mundo tal como ele é, independentemente do sujeito»[30].

Para reformular assim o debate: embora frequentemente confundida com mais uma iteração do correlacionismo, a insistência lacaniana no sujeito é tudo menos isso. Pois, ao contrário da posição correlacionista, Lacan não coloca o sujeito estritamente do lado da epistemologia, nem equipara a ontologia do sujeito, o seu ser, ao pensamento. Pelo contrário, como esclarece Zupančič, o sujeito lacaniano, enquanto «sujeito do inconsciente», situa-se no — ou, mais precisamente, *funciona como* — o «"curto-circuito" dos níveis epistemológico e ontológico (do conhecimento e do ser) na forma da sua negatividade conjunta/comum (a falta de conhecimento recai numa falta de ser)»[31]. Em suma, o sujeito representa a negatividade radical, a desarticulação radical, da realidade (em si) mesma, o buraco na realidade que torna o ser incompleto, desorientado

[28] Zupančič, *What Is Sex?*, 122. O facto de o sujeito lacaniano não ser «simplesmente aquele que pensa» é um ponto que não poderia ser melhor exemplificado do que pela famosa inversão de Lacan *do cogito ergo sum* de Descartes: «Estou a pensar onde não estou, portanto estou onde não estou a pensar.» Jacques Lacan, "A Instância da Letra no Inconsciente, ou a Razão desde Freud", em *Écrits: The First Complete Edition in English*, trad. Bruce Fink (Nova Iorque: Norton, 2006), 430. Como explica Nathan Gorelick a respeito desta frase de Lacan: "O sujeito… não designa uma plenitude de pensamento em oposição a outras formas de ser, mas um impasse epistemológico resultante do encontro com a negatividade ontológica do sexo. O excecionalismo humano não decorre disso, mas é, na verdade, animado pela sua negação. O excecionalismo, por outras palavras, é um sintoma.» Nathan Gorelick, «Why Sex Is Special: Psychoanalysis against New Materialism», em *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, ed. Russell Sbriglia e Slavoj Žižek (Evanston: Northwestern University Press, 2020).

[29] Zupančič, *What* Is *Sex?*, 122-23.

[30] Ibid., 123.

[31] Ibid., 123. Joan Copjec, no que pode ser considerado um ataque preventivo contra a crítica de Meillassoux ao correlacionismo — uma réplica *avant la lettre*, por assim dizer —, apresenta um argumento semelhante quando, ao discutir a radicalização de Lacan da teoria da sexualidade de Freud, afirma: "No cerne desta questão da Coisa inesquecível, mas para sempre perdida, encontramos não apenas *uma impossibilidade de pensamento*, mas *um vazio do Ser*. O problema não é simplesmente que eu não consiga pensar a mãe primordial, mas que a sua perda abre um buraco no ser. Ou seja, não é que a mãe escape à representação ou ao pensamento, mas que o *gozo* que me ligava a ela se perdeu e essa perda esvazia todo o meu ser. Mas porquê continuar a insistir no carácter inesquecível da Coisa ou na *jouissance* perdida? Se não devemos esquecer esta *jouissance* que permanece unida como um todo, deve ser porque algum vestígio dela [o *objet a*] permanece, mesmo que a natureza desse vestígio tenha de ser repensada." Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 35-36.

— ou, melhor ainda, como as figuras topológicas que Lacan tanto gostava de invocar (o toro, a fita de Möbius, o cross-cap, a garrafa de Klein, etc.), não orientáveis[32].

DA PULSÃO AO DESEJO

Num sentido muito significativo, então, o sujeito é, de facto, como afirmam os praticantes dos vários materialismos e realismos novos/especulativos acima referidos, um objeto. No entanto, é um tipo de objeto muito particular, muito peculiar — um objeto estranho que, na medida em que é no sujeito mais do que o próprio sujeito, é constitutivo da subjetividade enquanto tal. Este objeto é aquilo a que Lacan chamou *objet petit a* (objeto pequeno *a*), o «objeto-causa do desejo», o objeto-no-sujeito «extimado»[33] que opera como uma incursão — um «corte», como Lacan gosta de dizer — do Real no tecido da realidade, mas que é, no entanto, responsável por manter a consistência da realidade, um pequeno pedaço recalcitrante do Real que resiste à simbolização/assimilação na realidade, mas que, precisamente por essa razão, põe em movimento o processo de simbolização da realidade[34].

Dado o papel crucial que o *objeto a* desempenha na ontologia lacaniana, é um tanto surpreendente que esteja praticamente ausente de *O Que* é *o Sexo?* O termo aparece apenas duas vezes no texto — uma vez no corpo do texto, outra numa nota final —, ocorrendo ambas as instâncias no capítulo final que tenho vindo a discutir. Saliento isto não para criticar o livro de Zupančič, mas para o utilizar como uma oportunidade de aprofundar a relação entre desejo e pulsão em relação com a ontologia lacaniana e para questionar como essa relação pode ser utilizada para distinguir ainda melhor a ontologia *des*orientada para o objeto do materialismo psicanalítico da ontologia

[32] Embora o articule de forma ligeiramente diferente, Žižek defende precisamente este ponto várias vezes ao longo de *Less Than Nothing*. Ver, por exemplo, 377, 498-99, 665, 845-46 e 958.

[33] Uso do conceito lacaniano de "extimo". Para melhor esclarecimento do leitor não familiarizado com a obra e a terminologia de Lacan, breve definição recorrendo à IA da Google, apesar das suas limitações conceptuais: "O conceito de êxtimo (ou extimidade) é um neologismo fundamental criado por Jacques Lacan, introduzido principalmente no seu *Seminário 7: A Ética da Psicanálise* (1959-1960). (…) Definição: É uma junção das palavras "exterior" e "intimidade". Representa algo que é, simultaneamente, o mais íntimo e profundo do sujeito, mas que está fora, no exterior. (…) Em resumo, a extimidade é a forma como Lacan descreve a estranheza radical que habita o centro do sujeito" [NT].

[34] Como Lacan afirma no Seminário VI, o sujeito «encontra-se» a si próprio «como um corte», e este corte «mostra-nos a sua forma» no *objeto petit a*: «*É como um corte… que o sujeito se encontra no ponto final da sua interrogação. Da mesma forma, é essencialmente como forma de corte que o* [objeto pequeno] *a, em toda a sua generalidade, nos mostra a sua forma*». Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI: le désir et son interprétation*, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Martinière, 2013), 451-52.

orientada para os objetos dos muitos materialismos e realismos novos/especulativos acima mencionados. Para tal, gostaria de introduzir um terceiro campo na filosofia e na psicanálise, os dois campos que fundamentam grande parte do pensamento de Zupančič ao longo de *What Is Sex?*: a literatura[35].

Em «Human, Animal», a segunda secção de «Object-Disoriented Ontology», Zupančič cita as seguintes linhas de um dos muitos solilóquios famosos de Hamlet:

> *"Morrer, dormir —*
> *Nada mais, e, com o sono, pôr fim*
> *À angústia e aos mil abalos naturais*
> *A que a carne está sujeita — eis uma consumação*
> *Que devemos desejar fervorosamente. Morrer, dormir.*
> *Dormir, talvez sonhar. Sim, aí está o problema,*
> *Pois nesse sono da morte, que sonhos poderão surgir,*
> *Quando nos tivermos libertado deste fardo mortal*
> *Isso deve fazer-nos hesitar. É esse o motivo*
> *Que torna a calamidade de uma vida tão longa"*[36].

Eis como Zupančič comenta esta passagem: "O que constitui o problema, o que nos faz estremecer e hesitar, não é (o pensamento da) morte, mas (o pensamento d) aquilo que — da mesma forma que nos assombra no sono da vida — pode assombrar-nos no nosso sono da morte. O que nos assusta é que, mesmo no sono da morte, algo possa vir perturbar-nos, assombrar-nos, e não nos deixe (não) ser"[37]. Esta é, evidentemente, a situação em que o pai de Hamlet, o Fantasma, se encontra por ter sido assassinado «no auge do [seu] pecado», sem «ter prestado contas» e, por isso, «com todas as [suas] imperfeições sobre a [sua] cabeça»[38]. Como ele diz a Hamlet, não só está «condenado por um certo tempo a vaguear pela noite», mas, o que é pior, também está condenado a passar

[35] A própria Zupančič já tinha incluído a literatura nesta equação anteriormente, sobretudo na sua obra *Ethics of the Real: Kant, Lacan* (Nova Iorque: Verso, 2000). Ver, em particular, os capítulos seis e oito, «The Act and Evil in Literature» (sobre *Les Liasons dangereuses,* de Laclos, e *Dom Juan,* de Molière) e «Ethics and Tragedy in Psychoanalysis» (sobre Sófocles, Shakespeare e Paul Claudel).

[36] Nota do autor no seu original em inglês: William Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, em *The Norton Shakespeare*, ed. Stephen Greenblatt, Walter Cohen, Jean E. Howard e Katherine Eisaman Maus (Nova Iorque: Norton, 1997), 3.1.62-71. [Nota do tradutor: tradução minha, a partir de*: The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, by William Shakespeare, ed. by Barbara A. Mowat and Paul Werstine, Folger Shakespeare Library, https://www.folgerdigitaltexts.org, Act 3, Sc.1, p. 127. Link: https://socrates.acadiau.ca/courses/engl/rcunningham/resources/Shpe/Hamlet.pdf].

[37] Zupančič, *What Is Sex?*, 91.

[38] Shakespeare, *Hamlet*, 1.5.76, 78, 79 [Nota do tradutor: referência à edição em inglês usada pelo autor, e acima mencionada na nota 36].

os seus dias «confinado a jejuar nas chamas / Até que os crimes hediondos cometidos nos [seus] dias de natureza / Sejam queimados e eliminados» — um sofrimento que, se a «mais leve palavra» sobre ele fosse contada a Hamlet, «laceraria a [sua] alma, congelaria o [seu] sangue jovem, / faria com que os [seus] dois olhos, como estrelas, saltassem das suas órbitas, / e os [seus] cabelos emaranhados e entrelaçados se separassem,/ E cada um dos cabelos se eriçasse / Como os espinhos de um porco-espinho inquieto"[39]. Este estatuto de "morto-vivo" do pai de Hamlet leva Zupančič à pulsão de morte, um conceito que, explica ela, contrariamente à compreensão superficial do mesmo, "não é tanto algo que visa a morte, mas sim um estranho desvio da suposta homeostasia da própria morte"[40]. No entanto, podemos recordar que no Seminário VI, *Le désir et son interprétation*, Lacan lê *Hamlet* como uma tragédia não da pulsão, mas do desejo[41].

Nesta incursão inicial à natureza daquilo que, nesta fase do seu pensamento, Lacan caracterizou como o «objeto *do* desejo» (só mais tarde se tornaria o «objeto-causa do desejo»), o *objeto a* é aquilo que «ocupa o lugar… daquilo de que o sujeito está — simbolicamente — privado[:]… [o] falo; e é do falo que o objeto retira a sua função na fantasia, e é a partir do falo que que o desejo se constitui tendo a fantasia como referência»[42]. Como ele prossegue, «Algo torna-se um objeto do desejo quando ocupa o lugar daquilo que, pela sua própria natureza, permanece oculto ao sujeito: esse autossacrifício, essa libra de carne que está hipotecada [*engagé*] à sua relação com o significante»[43]. No caso de Hamlet, o *objeto a*, aquele que ele tanto des-sublima como re-sublima ao longo da peça, é Ofélia — um ponto que não poderia ser melhor exemplificado do que pelo trocadilho reconhecidamente «grosseiro» de Lacan de que «Ofélia é *O phallos*»[44].

---

[39] Ibid., 1.5.10, 11-13, 21, 15, 16-20 [esta numeração de páginas refere-se à edição em inglês usada pelo autor – NT].

[40] Zupančič, *What Is Sex?*, 91.

[41] Como Lacan afirma no início da aula de 29 de abril de 1959, «Falofonia»: «A tragédia *de Hamlet* é a tragédia do desejo.» Jacques Lacan, «Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*», trad. James Hulbert, em *Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading - Otherwise*, ed. Shoshana Felman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), 39. Para uma leitura brilhante, embora breve, de *Hamlet* por Zupančič — especialmente sobre a razão da indecisão de Hamlet relativamente ao assassinato de Cláudio —, ver a sua obra *Ethics of the Real*, 182-85.

[42] Lacan, «O desejo e a interpretação do desejo em Hamlet», 28, 15. Aqui, é importante sublinhar que, para Lacan, o falo não é o objeto ausente cuja obtenção traria satisfação completa; pelo contrário, o falo é o *significante* da falta primordial no ser. É por isso que Lacan enfatiza a palavra «simbolicamente» nesta citação, destacando-a com travessões em vez de vírgulas. Como Lacan explica mais adiante no seminário, «através da sua relação com o significante, o sujeito é privado de algo de si mesmo, da sua própria vida, que assumiu o valor daquilo que o liga ao significante. O falo é o nosso termo para o significante da sua alienação na significação. Quando o sujeito é privado deste significante, um objeto particular torna-se para ele um objeto de desejo. Este é o significado de $◊a» (28).

[43] Ibid., 28.

[44] Ibid., 20. Como Lacan salienta, embora Hamlet, no seu primeiro *encontro a sós* com Ofélia — ao qual nós (e os espiões Cláudio e Polónio) assistimos —, desublimasse Ofélia («Não devias ter acreditado

No entanto, o que dá origem à necessidade do substituto fálico (fantasmático) em primeiro lugar é a perda (simbólica) do falo denominada castração.

Embora haja muito a dizer sobre o papel do falo ao longo de *Hamlet* — e, de facto, é o próprio Lacan que se pronuncia bastante sobre o assunto, não só no que diz respeito a Ofélia, mas também a Cláudio e Gertrudes —, quando se trata de castração, uma tragédia do desejo ainda mais marcante é *Moby-Dick,* de Herman Melville. Tendo sido, numa viagem anterior, «desmastrado» pela lendária Baleia Branca, o homónimo Moby Dick, o monomaníaco Capitão Ahab dedica toda a sua vida à busca de vingança contra (nas palavras de Starbuck, o imediato do Pequod) a «bruta estúpida»[45]. No entanto, essa Moby Dick não é para Ahab meramente uma bruta estúpida, «uma coisa estúpida» que «o golpeou por puro instinto cego» (para citar novamente Starbuck), mas é, antes, uma «encarnação monomaníaca de todas aquelas forças maliciosas que alguns homens profundos sentem a corroê-los, até ficarem a viver com meio coração e meio pulmão», e é precisamente por isso que ele está tão loucamente empenhado em persegui-la «à volta do Cabo da Boa Esperança, e à volta «do Cabo Horn, e à volta do Maelström da Noruega, e à volta das chamas da perdição... até que ela jorre sangue negro e se revire com as barbatanas para fora»[46].

Como estas passagens sugerem, Ahab, tal como já discuti noutro local, fornece uma ilustração exemplar da lógica da sublimação, pela qual, tal como Lacan a define no Seminário VII, *A Ética da Psicanálise*, «eleva-se um objeto... à dignidade da Coisa»[47]. A projeção anamórfica de Ahab de uma «malícia insondável», uma «malignidade intangível», sobre Moby Dick, eleva o que para Starbuck é meramente «uma coisa estúpida» à dignidade da Coisa[48]. É certo que Moby Dick é de facto sublime nos sentidos-padrão burkeano e kantiano do termo. No entanto, para Ahab, ela é sublime não por causa da sua grandiosidade branca como a neve, mas por causa daquele algo insondável e intangível que ele vê nela (a sua «malícia insondável») como resultado de um olhar distorcido

em mim.../ Eu não te amava" [3.1.18–20]), mais tarde, durante o seu funeral, ele ressublima-a ("Eu amava Ofélia. Quarenta mil irmãos / Não poderiam, com toda a sua quantidade de amor, / Igualar a minha soma» [5.1.254-56]). Esta ressublimação não só ilustra o argumento de Lacan de que, no que diz respeito à Mulher, só depois de ela morrer, depois de se ter tornado literalmente um objeto impossível, é que ela se torna verdadeiramente o objeto-causa do desejo; como também, na medida em que é desencadeada pelo testemunho de Hamlet (e pela subsequente tentativa de o superar) do luto de Laertes por Ofélia, ilustra literalmente a afirmação de Lacan de que «o desejo é o desejo do Outro».

[45] Herman Melville, *Moby-Dick*, ed. Harrison Hayford e Hershel Parker (Nova Iorque: Norton, 1967), 143, 144. [Uma tradução portuguesa premiada, de Maria João Madeira, foi editada pela Guerra e Paz, Lisboa, 2017. Tenho a 3.ª edição, de abril de 2024; são 700 pp. de leitura fascinante – NT].

[46] Ibid., 144, 160, 143 [as páginas referem-se à edição usada pelo autor; o mesmo nas notas seguintes referentes à mesma obra – NT].

[47] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. JacquesAlain Miller, trad. Dennis Porter (Nova Iorque: Norton, 1992), 112. Ver Russell Sbriglia, «From sublimity to sublimation: Hegel, Lacan, Melville», em *Subject Lessons,* Northwestern University Press, 2020.

[48] Melville, *Moby-Dick*, 144, 160, 144.

pelo desejo, envenenado pelo ódio[49]. Aqui, no entanto, à luz do foco de Zupančič na pulsão de morte ao longo de «Object-Disoriented Ontology», gostaria de centrar-me num objeto diferente nascido do desejo de Ahab, um objeto que não nasce, como no caso da «malignidade intangível» de Moby Dick, do desejo monomaníaco de Ahab, tantas vezes referido — uma forma de desejo que, na medida em que é «orientada para o objeto», Kant consideraria «patológica» — mas daquilo a que Lacan, na sua discussão sobre *Antígona* no Seminário VII, chama «desejo puro», aquela forma de desejo que, como Zupančič argumenta em *Ética do Real*, nos conduz «para além do desejo», para o reino da pulsão[50]. Esse objeto é Fedallah, o líder mefistofélico da misteriosa tripulação de passageiros clandestinos pársis de Ahab.

Como Leslie Fiedler há muito salientou em *Love and Death in the American Novel*, a relação de Ahab com Fedallah pode ser melhor caracterizada como uma versão americana do «pacto faustiano», na qual Fedallah «desempenha o papel de Satanás para o Fausto de Ahab»[51]. Muito se fala da natureza supostamente diabólica de Fedallah ao longo do romance. Considere-se, por exemplo, a seguinte discussão entre Stubb e Flask — o segundo e o terceiro imediatos do Pequod, respetivamente — sobre «aquele fantasma amarelado de um Fedallah» (como Flask se refere a ele). Em resposta à preocupação de Flask de que Fedallah irá «encantar o navio para que nada de bom aconteça no final», Stubb responde: "Flask, eu acho que aquele Fedallah é o diabo disfarçado. Acreditas nessa história de contos da carochinha de que ele teria viajado como clandestino a bordo do navio? Ele é o diabo, digo eu. A razão pela qual não se vê a cauda dele é porque a esconde; acho que a leva enrolada no bolso"[52]. Como que para dar mais credibilidade a estas conjeturas, Ishmael conclui o capítulo com o seguinte quadro de Fedallah a inspecionar a cabeça de uma baleia-franca que a tripulação matou e içou para o lado do navio: "Fedallah observava calmamente a cabeça da baleia-franca, e de vez em quando desviava o olhar das profundas rugas que ali se formavam para as linhas da sua própria mão. E Ahab encontrava-se de tal forma que o pársi ocupava a sua sombra; enquanto que, se é que a sombra do pársi ali existia, parecia apenas fundir-se com a dele e alongar a de Ahab"[53]. Passagens como estas, das quais há muitas mais ao longo do romance, corroboram a observação de Fiedler de que «toda a relação de Ahab com Fedallah é retratada de uma forma precisamente tão artificial e pouco convincente» — um resultado

[49] Como Ahab confessa a respeito da malícia/malignidade de Moby Dick: «Essa coisa insondável é principalmente o que eu odeio.» Melville, *Moby-Dick*, 144.

[50] Zupančič, *Ethics of the Real*, 231. Como explica Lacan, embora não haja «nada de dionisíaco no ato e no rosto de Antígona», ela, no entanto, «leva ao limite a concretização daquilo a que se poderia chamar o puro e simples desejo da morte enquanto tal». Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, 282.

[51] Leslie Fiedler, *Love and Death in the American Novel* (Nova Iorque: Stein and Day, 1966), 453, 141.

[52] Melville, *Moby-Dick*, 275.

[53] Ibid., 278.

da dependência de Melville em relação à «mecânica barata do romance gótico» — de tal forma que o «leitor moderno» se sente tentado a interpretá-la como uma tentativa de Melville de «minar ironicamente todo o mito faustiano»[54]. E, no entanto, como Fiedler é, ainda assim, forçado a questionar, se este for de facto o caso, se devemos de facto levar a sério apenas parcialmente o pacto faustiano de Ahab com Fedallah, então «por que razão está Fedallah na ação, para começar, e por que razão as suas previsões macbethianas» — nomeadamente, que antes de Ahab possa morrer, «duas carruagens fúnebres devem ser verdadeiramente vistas por [ele] no mar», a primeira «não feita por mãos mortais», a segunda feita de madeira «produzida na América»; que «nem o carro fúnebre nem o caixão podem ser [de Ahab]», pois «só o cânhamo pode matá-lo»; e, finalmente, que ele, Fedallah, o «piloto» de Ahab, deve morrer antes dele — «se concretizam de forma tão precisa e tentadora?"[55].

A pergunta mais adequada a fazer, é, no entanto, não *por que razão* Fedallah desde logo está na ação, mas sim *como* é que ele lá vai parar. Stubb pode encorajar os seus homens a «não se importarem de onde» vieram Fedallah e os seus companheiros «demónios… de enxofre», mas, como Ishmael nos conta, «todo o tipo de conjeturas descabidas» e «especulações fantásticas» persistem entre a tripulação relativamente à natureza destes «estranhos exóticos», especialmente no que diz respeito ao «papel preciso do sombrio Ahab no assunto»[56]. Não basta dizer que, tal como a malignidade de Moby Dick, o diabólico Fedallah é uma mancha anamórfica, um espectro nascido de um olhar desejante que, para invocar a mais famosa das anamorfoses literárias, a «expressão preocupada» da rainha Isabel aquando da partida do rei Ricardo em *Ricardo II*, gera «nada além de sombras / Do que não é»[57]. Pelo contrário, Fedallah e o resto da «tripulação amarela-tigre» de Ahab, composta por clandestinos, existem realmente[58]. Quando, antes de zarpar, o profeta «enlouquecido» Elias pergunta a Ishmael se viu «alguma coisa parecida com homens a dirigir-se para o navio há pouco», Ishmael responde: «Sim, pensei ter visto quatro ou cinco homens; mas estava demasiado escuro para ter a certeza»[59]. Refletindo mais sobre o incidente, Ishmael confessa que «teria

[54] Fiedler, *Love and Death in the American Novel,* 378, 27, 380.

[55] Ibid., 380; Melville, *Moby-Dick*, 410-411.

[56] Melville, *Moby-Dick*, 188, 189, 278, 189. Como observa Ishmael, embora os «fantasmas subordinados» do grupo de Fedallah «rapidamente tenham encontrado o seu lugar entre a tripulação», Fedallah «permaneceu um mistério obscuro até ao fim»: «De onde ele veio num mundo tão civilizado como este, por que tipo de laço inexplicável ele logo se revelou ligado aos destinos peculiares de Ahab; sim, a ponto de exercer uma espécie de influência vagamente sugerida; só Deus sabe, mas poderia até ter tido autoridade sobre ele; tudo isto ninguém sabia» (199).

[57] Shakespeare, *The Tragedy of King Richard the Second*, em *The Norton Shakespeare*, 2.2.21, 23-24.

[58] Melville, *Moby-Dick*, 192, 189.

[59] Ibid., 91.

pensado ter sido vítima de uma ilusão de ótica, não fosse a pergunta de Elijah, de outra forma inexplicável»[60]. Embora Ishmael «tenha deixado o assunto de lado» por enquanto, este regressa no capítulo 43, «Hark!» — um dos poucos capítulos em que Ishmael, notavelmente, está completamente ausente — no qual uma personagem secundária chamada Archy diz a outra personagem secundária, Cabaco, que acha que ouve um ruído de tosse no porão do navio, acrescentando que ouviu Stubb e Flask a falar sobre «algo desse género» durante uma vigia matinal anterior[61].

E, no entanto, apesar de todas estas evidências empíricas da existência de Fedallah e companhia antes da sua primeira aparição completa no capítulo 48, «The First Lowering» [«A Primeira Descida»], também não basta simplesmente descartar a rejeição de Stubb da explicação do clandestino como uma «história de contos da carochinha» — uma rejeição que assenta na sua convicção de que Fedallah é o (proverbialmente faustiano) «diabo disfarçado»". Nesta perspetiva, talvez a passagem mais crucial no que diz respeito à origem de Fedallah seja a seguinte, na qual Ishmael descreve as crises noturnas violentas de Ahab a partir da sua cabine: "Frequentemente, quando forçado a sair da sua rede por sonhos noturnos exaustivos e intoleravelmente vívidos, os quais, retomando os seus próprios pensamentos intensos ao longo do dia, prosseguiam no meio de um choque de frenesins, e os levavam a rodopiar sem parar no seu cérebro em chamas, até que a própria pulsação do seu ponto vital se tornasse uma angústia insuportável; e quando, como às vezes acontecia, estas convulsões espirituais erguiam nele o seu ser desde a base, e um abismo parecia abrir-se diante dele, do qual diversas chamas e relâmpagos se erguiam, e demónios amaldiçoados lhe acenavam para saltar para o meio deles; quando este inferno dentro de si se abria sob ele, um grito selvagem fazia-se ouvir por todo o navio; e com olhos fulminantes, Ahab irrompia da sua cabine, como se fugisse de uma cama em chamas. No entanto, estes, talvez, em vez de serem os sintomas incontroláveis de alguma fraqueza latente, ou de medo da sua própria determinação, não passavam de sinais evidentes da sua intensidade. Pois, nessas ocasiões, o louco Ahab, o caçador astuto e inabalavelmente obstinado da baleia branca; este Ahab que se tinha deitado na sua rede, não era o agente que o levava a sair dela novamente, aterrorizado. Este último era o princípio eterno e vivo, ou a alma, que havia nele; e, durante o sono, estando por um momento dissociado da mente que o caracterizava — a qual, noutros momentos, o empregava como seu veículo ou agente exterior —, ele espontaneamente buscava escapar da contiguidade abrasadora daquela coisa frenética, da qual, por aquele momento, já não era parte integrante. Mas como a mente não existe a menos que aliada à alma, deve ter sido isso que, no caso de Ahab, entregou todos os seus pensamentos e fantasias ao seu único propósito

[60] Ibid., 92.
[61] Ibid., 92,170-71.

supremo; esse propósito, pela sua própria obstinação de vontade, impôs-se contra deuses e demónios numa espécie de ser independente e autoassumido. Não, poderia viver sombriamente e arder com determinação, enquanto a vitalidade comum à qual estava ligado fugia, aterrorizada, daquele nascimento indesejado e sem pai. Por isso, o espírito atormentado que brilhava através dos olhos corporais quando aquele que parecia ser Ahab saiu apressadamente do seu quarto, era, naquele momento, apenas uma coisa vazia, um ser sonâmbulo sem forma, um raio de luz viva, sem dúvida, mas sem um objeto para iluminar e, por isso, um vazio em si mesmo. Deus te ajude, velho, os teus pensamentos criaram uma criatura dentro de ti; e aquele cujo pensamento intenso o torna assim um Prometeu; um abutre alimenta-se desse coração para sempre; esse abutre é a própria criatura que ele cria[62]. Esta passagem justifica inteiramente o envolvimento da tripulação em «conjeturas descabidas quanto ao papel exato do sombrio Ahab na questão», pois ela retrata como Fedallah, tal como Sharon Cameron tão bem descreve, é um ser nascido «da mente de Ahab», um homem «gerado nos sonhos de Ahab e visto pelos olhos da tripulação do Pequod»[63]. No entanto, ele é um ser nascido não da «mente criativa» consciente de Ahab, mas do seu inconsciente. Pois, numa inversão do medo de Hamlet quanto aos sonhos infernais que podem surgir após a morte, Melville mostra-nos aqui que figuras infernais podem surgir dos sonhos gerados pela pulsão de morte.

O que é crucial notar aqui é que esta cena da génese de Fedallah a partir dos sonhos de Ahab não entra de forma alguma em conflito com o facto de que ele e os seus companheiros «fantasmas sombrios» existiam *antes* deles[64]. Conforme já abordado acima, com a primeira aparição definitiva de Fedallah e companhia em «The First Lowering», ficamos a saber que Ishmael (e Elijah) os *viram*, de facto, a embarcar no navio, que Archy os *ouviu*, de facto, no porão. Do ponto de vista literário, estes incidentes são, evidentemente, exemplos de premonição. Do ponto de vista psicanalítico, no entanto — especialmente a partir de uma perspetiva psicanalítica *materialista* — o sonho de Ahab, que surge apenas três capítulos antes da primeira aparição de Fedallah e do seu grupo, é muito mais importante, pois funciona como um exemplo-chave de *Nachträglichkeit*, de «posterioridade», em que o nascimento de Fedallah, paradoxalmente, ocorre retroativamente, a posteriori[65]. Para invocar novamente Hamlet, no que diz

[62] Ibid., 175-75.

[63] Sharon Cameron, *The Corporeal Self: Allegories of the Body in Melville and Hawthorne* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 65, 41.

[64] Melville, *Moby-Dick*, 187.

[65] Instrutiva aqui é Copjec, que enfatiza a «trajetória retroativa» da pulsão de morte, a sua «orientação para o passado, para um tempo *anterior* ao momento em que o sujeito se encontrou onde está agora, imerso no tempo e a caminhar para a morte». Copjec, *Imagine There's No Woman*, 33. [nota do tradutor, recorrendo IA da Google: "A «posterioridade», ou «Nachträglichkeit» em alemão, é um conceito psicanalítico que se refere ao processo em que acontecimentos, memórias ou traumas do passado são reinterpretados e adquirem um novo significado

respeito ao nascimento de Fedallah — a sua causalidade, por assim dizer — «O tempo está fora dos eixos»[66]. E este «nascimento indesejado e sem pai», esta criação de Fedallah *ex nihilo* a partir dos sonhos de Ahab, é precisamente o tipo de ser para o qual uma ontologia «plana», «horizontal» — em que não só os sujeitos são meramente um tipo de objeto entre muitos outros objetos (o que, como abordado anteriormente, equivale a uma ontologia sem sujeitos), mas também todos os objetos (incluindo os sujeitos) estão inteiramente «afastados» uns dos outros — simplesmente não consegue explicar[67]. Embora não seja lacaniana, a já referida Cameron apresenta uma análise estranhamente lacaniana da natureza extimada de Fedallah quando escreve que «Melville pretende que vejamos [Fedallah] como estando problematicamente ao mesmo tempo dentro e fora de [Ahab]», «aquela parte dele mesmo que existe fora de si mesmo»[68]. Apenas um materialismo que compreenda Fedallah como um objeto gerado dialeticamente pelo desejo puro do sujeito do inconsciente — sendo «puro» a palavra-chave aqui — consegue explicar adequadamente a sua natureza extimática e möbiana.

DO DESEJO À PULSÃO

Como mencionado acima, *What Is Sex?* centra-se mais na pulsão do que no desejo, tendo a diferença entre estes conceitos suscitado muita discussão lacaniana. Todd McGowan representa da melhor forma a distinção habitualmente estabelecida entre os dois quando explica que, enquanto «o desejo se baseia na crença de que é possível recuperar o objeto perdido e, assim, descobrir o gozo supremo», a pulsão «localiza o gozo no próprio movimento de retorno — a repetição da perda, em vez de naquilo que possa ser recuperado»[69]. Em suma, em contraste com o desejo, a pulsão, como a

mais tarde na vida, muitas vezes desencadeados por novas experiências ou pelo próprio desenvolvimento. Este conceito sugere que o significado de um acontecimento não é imutável, mas sim compreendido posteriormente, permitindo que o presente reorganize o passado"].

[66] Shakespeare, *Hamlet*, 1.5.189.

[67] Os conceitos de ontologia «plana» e «horizontal» — ambos adotados (e utilizados de forma bastante equivalente) pelos novos materialistas e pelos ontólogos orientados para o objeto — provêm de Bruno Latour e Manuel DeLanda, respetivamente. Ver Latour, *We Have Never Been Modern*, trad. Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); e DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Nova Iorque: Continuum, 2002). A noção da natureza «retirada» dos objetos — retirada, segundo o argumento, porque todos os objetos são não-relacionais, hermeticamente isolados uns dos outros — provém de Graham Harman. Ver Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002).

[68] Cameron, *The Corporeal Self*, 54.

[69] Todd McGowan, *Out of Time: Desire in Atemporal Cinema* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), p. 11. Ver também Adrian Johnston: «[A]s pulsões chegam a desfrutar do próprio fracasso em

própria Zupančič afirma em *Ethics of the Real*, «alcança a sua satisfação sem atingir o seu objetivo»[70]. E, no entanto, como Zupančič explica, mesmo que o desejo e a pulsão não partilhem nenhuma «medida comum», nenhum objetivo ou meta comum, não se pode «chegar à pulsão» sem «passar pelo desejo e insistir nele até ao fim», pois é apenas «seguindo a "lógica" do desejo até ao seu limite» que «se abre uma passagem possível para a pulsão»[71]. Insistir no desejo até ao fim, até atingirmos o seu limite — outra forma de articular o que Lacan afirma, em última análise, ser a «ética da psicanálise», não ceder terreno em relação ao desejo próprio — é chegar ao «desejo puro», o desejo purificado de qualquer objeto, de qualquer conteúdo patológico[72]. O desejo puro abre um caminho para a pulsão porque, como Lacan salienta no Seminário XI, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, «*No que diz respeito ao objeto na pulsão, …este é, estritamente falando, sem importância. É uma questão de total indiferença*»[73]. Pode-se dizer que a pulsão tem um objetivo, uma meta — nomeadamente, a sua própria satisfação — mas não é, estritamente falando, orientada para o objeto. Outra forma de expressar isto seria dizer que não há objeto da pulsão, apenas objetos gerados pela pulsão — os objetos parciais (olhar, voz, seio, falo, fezes) que Lacan identificou como *objets petit a* — e estes objetos extimados, mais uma vez, são precisamente aqueles relativamente aos quais as ontologias planas e sem sujeito dos novos/especulativos materialismos e realismos declaradamente «não dialéticos» acima referidos não conseguem dar conta[74].

É instrutivo, neste contexto, o conceito de «perversidade» teorizado por Edgar Allan Poe, contemporâneo de Melville. Conforme definido em «O Demónio da Perversidade», a perversidade é «um impulso inato e primitivo da ação humana», «um impulso radical, primitivo, elementar»[75]. Encontramos uma definição semelhante noutro dos contos de perversidade de Poe, «The Black Cat», no qual se diz que a perversidade é «um dos impulsos primitivos do coração humano — uma das faculdades primárias indivisíveis, ou sentimentos, que dirigem o caráter do Homem»[76]. A perversidade é «radical» num duplo sentido: não é apenas «um *impulso* sem motivo — um motivo *sem* motivação»,

alcançar o objetivo impossível, enquanto o desejo está permanentemente insatisfeito com a inacessibilidade do seu objetivo.» Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive* (Evanston: Northwestern University Press, 2005), 372.

[70] Zupančič, *Ethics of the Real*, 242.

[71] Ibid., 243, 239, 243.

[72] «Proponho, então, que, de um ponto de vista analítico, a única coisa de que se pode ser culpado é de ter cedido em relação ao próprio desejo.» Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, 319.

[73] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1963-1964*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Alan Sheridan (Nova Iorque: Norton, 1978), 168.

[74] Ver Pheng Cheah, «Non-dialectical Materialism», in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, ed. Diana Coole e Samantha Frost (Durham: Duke University Press, 2010), 70-91.

[75] Edgar Allan Poe, *The Selected Writings of Edgar Allan Poe*, ed. G. R. Thompson (Nova Iorque: Norton, 2004), 403.

[76] Ibid., 350.

um impulso «através de [cujos] incitamentos agimos sem um objetivo compreensível», mas também um «sentimento fortemente antagónico» que «desperta» não um «desejo de bem-estar», mas um "anseio insondável da alma *de se atormentar* — de infligir violência à sua própria natureza", um "sentimento anómalo" que, "se não fosse ocasionalmente conhecido por operar em prol do bem, poderíamos considerar… uma instigação direta do Arqui-demónio"[77]. «Nem», conclui o narrador de Poe, «esta tendência avassaladora […] admitirá análise, ou decomposição em elementos constituintes», pois «para além ou por detrás deste ["espírito do perverso"] não existe princípio que os homens, na sua natureza carnal, possam compreender»[78].

Consulte *Para Além do Princípio do Prazer* e verá como Poe antecipa Freud de forma estranhamente precisa — ou como Freud, neste discurso sobre a compulsão de repetir, repete estranhamente Poe. Considere, por exemplo, a definição de Freud da pulsão de morte como «uma compulsão de repetir… mais primitiva, mais elementar, mais instintiva do que o princípio do prazer» e dos «instintos de autoconservação», a ambos os quais ela «se sobrepõe» e «age em oposição a eles», dando assim «a aparência de alguma força "demoníaca" em ação», o «indício de possessão por algum poder "demoníaco"»[79]. Se alguém inserisse silenciosamente estas passagens nos contos de perversidade de Poe — ou vice-versa —, os leitores teriam dificuldade em perceber a interpolação. E, no entanto, antecipando Lacan, Poe vai, ao mesmo tempo, *além de* Freud, pois na figura do diabinho do perverso — «uma figura sombria, diabólica e etérea» com «uma voz estridente e fantasmagórica», como o herói epónimo de *A Narrativa de Arthur Gordon Pym* descreve o diabinho do perverso que, numa das cenas mais angustiantes do romance, o convida a alcançar a «fuga definitiva» soltando o que o segura às rochas a que se agarra desesperadamente enquanto balança à beira de um precipício — Poe materializa — isto é, objetiva — a «força "demoníaca"» produzida pela pulsão[80]. O Fedallah de Melville é um desses diabinhos da perversidade, um «demónio amaldiçoado» nascido do «abismo» infernal aberto em Ahab pelo «pesadelo da alma» que é a pulsão de morte[81]. Ao «levantar [o ser de Ahab] da sua base»,

---

[77] Ibid., 403, 350, 405.

[78] Ibid., 405.

[79] Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, ed. e trad. James Strachey (Nova Iorque: Norton, 1961), 25, 46, 25, 41, 43.

[80] Poe, *Selected Writings*, 554, 553. Outra forma pela qual Poe antecipa Lacan é ao afirmar que a perversidade, tal como a pulsão, não «admite análise». Como argumenta Lacan no Seminário XI: «após o mapeamento do sujeito em relação ao [*objeto*] *a*, a experiência da fantasia fundamental torna-se a pulsão. O que, então, se torna aquele que passou pela experiência desta relação opaca com a origem, com a pulsão? Como pode um sujeito que atravessou a fantasia radical experimentar a pulsão? Este é o além da análise, e nunca foi abordado.» Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 273.

[81] A expressão «pesadelo da alma» provém do narrador de «The Imp of the Perverse», que a utiliza para caracterizar o particular «ataque de perversidade» que o assalta; Poe, *Selected Writings*, 406. Numa solidificação

a pulsão de morte dá origem a um tipo de ser totalmente diferente, um objeto-no-sujeito êxtimo cuja existência, na medida em que se situa não só para além do princípio do prazer, mas também para além do princípio da realidade, rasga a realidade, tornando-a não-toda, incompleta.

É nesta mudança de foco de Moby Dick como o objeto-causa impossível do desejo monomaníaco de Ahab para Fedallah, como o objeto excessivo e excremental produzido pelo desejo puro da pulsão que podemos compreender o que Zupančič (novamente em *Ética do Real*) identifica como a mudança que "o estatuto 'ontológico' do gozo sofreu" no Lacan tardio[82]. Enquanto que para o Lacan inicial — o Lacan que lê *Hamlet* no Seminário VI, por exemplo — o problema com *a jouissance* é que ela não existe, é inatingível, escapa sempre ao nosso alcance[83], para o Lacan tardio, o problema com *a jouissance,* como explica Žižek, é que «nunca nos *conseguimos livrar dela*, que o seu estigma nos acompanha para sempre»[84]. No entanto, como o travesso Fedallah demonstra, não se trata tanto de que este estigma seja arrastado pelo sujeito para sempre, mas sim de que o sujeito seja perseguido para sempre por este estigma. E é precisamente neste sentido que Fedallah é o «piloto» de Ahab. A malignidade intangível de Moby Dick pode ser o objeto-causa do desejo que leva Ahab a trilhar o «caminho inflexível», mas Fedallah é a *jouissance* da pulsão que alimenta o motor do comboio[85].

É por isso que todos os sonhos de Ahab de se livrar da sua «[m]aldita… dívida mortal» — seja a sua dívida para com a tripulação de quem é forçado a depender para levar a cabo a sua vingança (incluindo o «tolo» de um carpinteiro para com quem está em dívida por ele lhe ter feito uma nova perna de marfim depois de a primeira se ter partido), ou a sua dívida para com o seu próprio corpo («Eu seria livre como o ar;

adicional da ligação entre Fedallah e companhia e os diabinhos da perversidade que aparecem tanto em «O Diabinho da Perversidade» como em *The Narrative of Arthur Gordon Pym*, Ishmael, na longa passagem citada acima, descreve os «demónios amaldiçoados» que povoam o infernal «abismo» aberto em Ahab como «convidando-o a saltar para baixo, para junto deles».

[82] Zupančič, *Ethics of the Real*, 239.

[83] Nada ilustra melhor este ponto do que as observações finais de Lacan sobre *Hamlet* no Seminário VI, nas quais, citando a declaração de Hamlet (a Rosencrantz e Guildenstern) de que o corpo de Polónio está «com o rei, mas o rei não está com o corpo» (4.2.25-26), Lacan afirma: «Substitua a palavra "rei" pela palavra "falo" e verá que é exatamente essa a questão — o corpo está envolvido [*engagé*] nesta questão do falo… mas o falo, pelo contrário, não está ligado a nada: escapa-nos sempre por entre os dedos.» Lacan, «O desejo e a interpretação do desejo em *Hamlet*», 52.

[84] Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (Nova Iorque: Verso, 1996), 93. É importante notar aqui a observação de Zupančič de que a afirmação do Lacan tardio de que não podemos nunca livrar-nos da *jouissance* não anula a afirmação do Lacan inicial de que *a jouissance* não existe; pelo contrário, o objetivo de Lacan é «encontrar uma conceptualização (do estatuto) do gozo que abrangesse simultaneamente estas duas características: que *a jouissance* não existe e que se encontra em todo o lado», uma conceptualização que ele encontrou na pulsão. Zupančič, *Ethics of the Real*, 242.

[85] Melville, *Moby-Dick*, 147.

e estou registado nos livros do mundo inteiro[86]. Sou tão rico que poderia ter licitado lado a lado com os pretorianos mais abastados no leilão do Império Romano… e, no entanto, estou dependente da própria carne da minha língua com que me vanglorio") — são tão temerárias quanto a sua busca por Moby Dick[87]. Mesmo que ele «arranjasse um cadinho, e se metesse nele, e se dissolvesse até ficar reduzido a uma pequena vértebra compacta», Ahab, para citar o Padre Mapple, continuaria incapaz de «manifestar o seu próprio eu inexorável», porque o seu eu está inexoravelmente, inextricavelmente ligado e dependente da *jouissance* que é o seu correlato êxtimo e objetal[88]. Daí a caracterização de Zupančič da pulsão em termos muito semelhantes aos usados para caracterizar a natureza êxtima de Fedallah acima, como «um momento de torção ou de curvatura que poderia ser comparado ao de uma fita de Möbius: se persistirmos em avançar por um dos seus lados, daremos de repente por nós no "outro" lado»[89].

E é por isto, afinal, que Ahab é talvez *a* figura literária a ter em conta à luz da nova tentativa materialista/realista/especulativa de, simultaneamente, «sair do sujeito» e «retirar o sujeito» da ontologia — uma tentativa que tem vindo a ganhar terreno considerável nos estudos literários nos últimos tempos. Tomando o Novo Materialismo de Bennett como exemplo, na introdução de *Vibrant Matter*, Bennett explica que a sua decisão de «omitir a rica e diversificada literatura sobre a subjetividade e a sua génese, as suas condições de possibilidade e os seus limites» tem, em grande parte, a ver com a sua convicção de que «o projeto filosófico de nomear onde a subjetividade começa e termina está, com demasiada frequência, ligado a fantasias de uma singularidade humana aos olhos de Deus, de fuga da materialidade ou de domínio da natureza; e mesmo quando não é assim, continua a ser um empreendimento aporético ou quixotesco». A isto acrescenta que é seu «pressentimento de que a imagem da matéria morta ou totalmente instrumentalizada alimenta a arrogância humana e as nossas fantasias de conquista e consumo que destroem a Terra»[90]. É, portanto, contra esta *Weltanschauung* totalmente antropocêntrica que Bennett defende um materialismo do «poder das coisas», que ela espera que conduza a «revisões nas noções operacionais de matéria, vida, interesse próprio, vontade e agência»[91]. Do ponto de vista de um materialismo dialético lacaniano, no entanto, a beleza do autoproclamado Rei Ahab de Melville reside no facto de que, embora ele encarne todas estas características — a arrogância, o interesse próprio, a vontade inveterada, as fantasias de domínio, conquista e consumo da natureza e de todos os seus

[86] "Trata-se de uma metáfora para o facto de estar sempre preso à realidade. Ahab depende do trabalho do carpinteiro para recuperar o corpo danificado" [com recurso à da IA da Google, adaptada] [NT].
[87] Ibid., 392.
[88] Ibid., 292, 51.
[89] Zupančič, *Ethics of the Real*, 244.
[90] Bennett, *Vibrant Matter*, ix.
[91] Ibid., 2, ix.

seres —, acaba, no entanto, por demonstrar a lição que Hamlet já conhece: que «O Rei é uma coisa»[92]. De facto, apesar de tudo o que se fez de Ahab como exemplo da autoconfiança emersoniana descontrolada, de uma vontade totalitária de poder[93], o que ele acaba por exemplificar é o sujeito não como mega-actante, mas, para citar uma das melhores definições de Žižek da pulsão de morte, como «constituído através da sua própria divisão, cisão, no que diz respeito ao objeto que há nele», um objeto que representa «a dimensão da… "pulsão de morte", de um desequilíbrio traumático, de uma erradicação» que torna «o Homem como tal… 'uma natureza doente até à morte', ser descarrilado, desviado do seu caminho devido ao fascínio por uma Coisa letal»[94]. Não só seria difícil formular uma melhor caracterização de Ahab, um homem de «alma de ferro» cujo «caminho para o [seu] propósito fixo é traçado por carris de ferro», como também seria difícil formular uma melhor resposta para explicar por que razão não pode haver «poder da coisa», nenhuma matéria vibrante, sem o sujeito[95].

Voltando assim, finalmente, a *What Is Sex*?, o que está em jogo nesta incursão no mundo literário é a tese fundamental de Zupančič de que, por mais «bela» que pudesse soar a «modéstia auto-limitante» das teses sobre a «democracia dos objetos» ou a «vitalidade da matéria», tais posições, ao omitir ou rebaixar o sujeito em nome do acesso à realidade «em si mesma», «na verdade (e de forma bastante "subjetiva") ofuscam a realidade "tal como ela é": antagónica», distorcida, excessiva[96]. Se a personagem de Fedallah, o excesso de gozo (*plus-de-jouir*) nascido da pulsão de morte, não demonstra mais nada, é que «a realidade aparece com um excesso irredutível "sobre" si mesma», um excesso que a torna ontologicamente incompleta, contraditória, impossível; e este excesso é o sujeito[97]. Daí a conclusão de Zupančič de que a lição da ontologia do Real de Lacan — uma lição extremamente necessária hoje, não só na filosofia, mas também nos estudos literários e culturais — é que «se não conseguimos pensar algo sem uma contradição, não devemos recuar perante essa impossibilidade (reconhecendo-a e aceitando-a como impossibilidade, ou inacessibilidade ao pensamento); pelo contrário, temos de

[92] Melville, *Moby-Dick*, 417; Shakespeare, *Hamlet*, 4.2.26.

[93] A interpretação clássica de Ahab neste sentido é a de F. O. Matthiessen, que afirma que, em Ahab, Melville não só criou «um símbolo assustador do individualismo fechado em si mesmo que, levado ao seu extremo mais longe, traz desastre tanto sobre si próprio como sobre o grupo de que faz parte», mas também proporcionou «um vislumbre sinistro do que resultaria quando a vontade emersoniana de virtude se tornasse, em naturezas menos inocentes, a vontade de poder e conquista». F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1941), 459.

[94] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Nova Iorque: Verso, 1989), p. 181.

[95] Melville, *Moby-Dick*, 438, 147.

[96] AZupančič, *What Is Sex?*, 122. Como acrescenta Zupančič, tal posição também ameaça «comprometer… precisamente aquela dimensão política da ontologia que inspira [o] tipo de projeto democrático e igualitário» (122) que o Novo Materialismo e a ontologia orientada para os objetos defendem.

[97] Ibid., 121.

tomar essa contradição e essa impossibilidade *como o próprio Real que É acessível ao pensamento*»[98]. Acima de tudo, é esta insistência em (na possibilidade de) pensar o impossível — um pensamento que, como referido acima, constitui aquilo que para Zupančič é a definição mais elementar de materialismo: «pensamento que avança como pensamento de contradições» — que torna *What Is Sex?*, especialmente neste momento particular de regresso à ontologia, um livro tão indispensável.

[98] Ibid., 123. O facto de este ser, sem dúvida, *o* mais crucial de todos os pontos que Zupančič apresenta ao longo de *What Is Sex?* é sugerido pelo facto de ser precisamente o ponto com que ela abre o livro. Como ela explica na introdução, justamente quando parecia que "a própria filosofia estava prestes a abandonar algumas de suas noções clássicas ['tais como sujeito, objeto, verdade, representação, real'] ao seu próprio passado metafísico, do qual ansiava escapar, surgiu Lacan e nos deu uma lição inestimável: não são essas noções em si que são problemáticas; o que é problemático (em certas formas de fazer filosofia) é a negação ou o apagamento da contradição inerente (ou antagonismo) que todas elas implicam e da qual fazem parte» (2).

RUMO A UMA ARQUEOLOGIA PÓS-PARADIGMÁTICA[1]

por

Kristian Kristiansen[2]

Resumo: este artigo discute como integrar abordagens humanísticas e científicas de forma a respeitar as suas autonomias teóricas e metodológicas. O resultado é resumido num modelo. Segue-se uma discussão sobre como superar as limitações teóricas e metodológicas das abordagens teóricas atuais, a fim de as integrar num modelo capaz de ultrapassar as oposições anteriores.

Palavras-chave: Paradigma; Arqueociências; Interdisciplinaridade.

Abstract: this paper discusses how to integrate humanistic and scientific approaches in a way that pay respect to their theoretical and methodological autonomies. It is summarised in a model. This is followed by a discussion of how to overcome theoretical and methodological constraints in current theoretical approaches in order to integrate them in a model that can overcome previous oppositions.

Keyworks: Paradigm; Archaeoscience; Interdisciplinarity.

INTRODUÇÃO: PRESOS NAS ONTOLOGIAS

Como investigadores da história do passado, precisamos de ontologias e quadros teóricos para situar as interpretações. No entanto, essas mesmas ontologias (paradigmas) servem também como armadilhas conceptuais que excluem certas partes do mundo da nossa consideração. Paradoxalmente, as tentativas pós-humanistas de escapar ao dualismo e ao pensamento cartesiano estão a ficar presas numa armadilha dualista de oposição ao objeto de crítica.

O que pretendo salientar é que o passado é demasiado complexo para ser compreendido por (e comprimido numa) única ontologia/paradigma. Precisamos de pensamento cartesiano e não cartesiano, binário e não binário, porque todos são ingredientes vitais nas sociedades do passado (e do presente) e nos seus ambientes.

---

[1] Texto originalmente publicado como capítulo do livro *The Future of Archaeology* editado por Gary M. Feinman and T. Douglas Price. Copyright © 2025 Eliot Werner Publications, Clinton Corners, New York, 2025. Agradecemos ao autor e editores a sua generosa autorização para esta publicação em língua portuguesa [NT -VOJ].

[2] Sou, desde 1994, professor titular de arqueologia ("chair") no Departamento de Estudos Históricos da Universidade de Gotemburgo e, desde 2020, professor associado ("affiliate professor") no Globe Institute, no Centro Lundbech de Geogenética (Lundbech Center for Geogenetics), da Universidade de Copenhaga.

Isto levanta uma questão subsequente. Ao fazê-lo, podemos realmente conciliar ontologias diferentes, uma vez que estas também representam visões de mundo diferentes? Podemos formular a questão de uma forma mais prosaica: somos escravos das nossas terminologias e conceitos? A resposta é sim e não. Todas as terminologias (desde a classificação aos modelos teóricos) capacitam e aprisionam o pensamento. A sua razão de ser científica é trazer ordem ao caos para permitir a comparação e a análise.

Será que isto impede a integração das duas mentalidades, classificatória versus não classificatória? Por outras palavras, será que podemos traduzir ideias e conceitos não binários em categorias analíticas para análise e comparação sem violar o seu significado?

ONTOLOGIAS PRESENTES E PASSADAS EM DIÁLOGO

Aqui, pode ser útil lançar um olhar crítico sobre como as ontologias atuais influenciam a forma como abordamos as ontologias do passado. Como ponto de partida, não há nada de errado em usar os interesses atuais para examinar criticamente as interpretações do passado. O passado como um campo de batalha entre diferentes interesses e ideologias do presente está bem documentado (KRISTIANSEN 1998: Capítulo 1), mas surgem constantemente novas ameaças e deturpações das quais precisamos de estar cientes — incluindo a genética, as ideologias políticas e a ética ambiental (EISENMANN et al. 2018; OTT 2023: Capítulo 4; RIBEIRO 2023; SAINI 2019). Jürgen Habermas foi um dos primeiros a abordar a questão filosófica e política de como as ciências e as humanidades servem diferentes interesses na sociedade, o que, por sua vez, teve implicações para os seus quadros teóricos e metodológicos, bem como para o seu papel na sociedade. Fê-lo no seu livro fundamental *Erkenntnis und Interesse*[3] (HABERMAS 1968). Podemos reconhecer grande parte do seu pensamento em debates recentes sobre como integrar a genética e a arqueologia (SØRENSEN 2017).

O próximo desafio passa então a ser como integrar ontologias tão diferentes num quadro interdisciplinar ou mesmo transdisciplinar. Em suma, como praticamos a interdisciplinaridade?

[3] Conhecimento e interesse, em português [NT].

O PROCESSO DE INVESTIGAÇÃO COMO ESTRATÉGIA TEÓRICA/INTERPRETATIVA

Como caminho a seguir, proponho que consideremos o próprio processo de investigação como uma exposição ou exercício teórico gradual que permite a aplicação de diferentes abordagens teóricas ou ontologias ao longo do percurso. Encaro isto como um processo circular interminável (Fig. 1). Cada etapa do processo implica as suas próprias exigências intelectuais e analíticas, o que significa que não há conflitos entre interpretações de base científica e de base humanística, uma vez que representam etapas diferentes — cada uma com uma autonomia teórica e metodológica relativa. Mas surgem problemas se se tentar saltar uma das etapas e passar diretamente da análise para a narrativa interpretativa.

Para se tornar plenamente válido, tal processo de investigação exige, assim, uma equipa de investigação inter disciplinar do início ao fim. Vimos isto ser posto em prática em vários projetos Synergy recentes patrocinados pelo Conselho Europeu de Investigação (ERC), e, hoje em dia, isso pode ser considerado uma condição imprescindível para garantir financiamento do ERC. No entanto, isso também levanta uma exigência teórica de identificar o(s) quadro(s) teórico(s) mais adequado(s). Em suma, precisamos de considerar a possibilidade de que uma abordagem mais holística das ontologias arqueológicas (paradigmas) seja possível, em vez de as vermos como opostas. Na Fig. 1, o modelo pressupõe que diferentes estratégias explicativas são empregadas numa exposição gradual de novas evidências. Explicarei o contexto dessa abordagem na próxima secção.

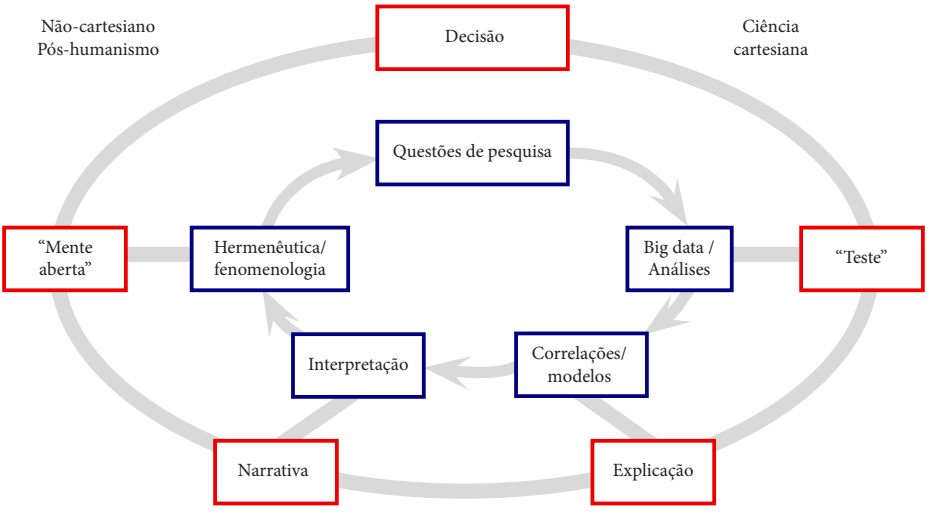


Fig. 1. Modelo do processo de investigação que integra diferentes ontologias. Produção digital de Rich Potter.

O PASSADO COMO PASSADO *VERSUS* O PASSADO COMO HISTÓRIA

A história da arqueologia está repleta de receitas metodológicas e teóricas para entrar em contacto com os mundos de vida do passado, superando o viés inerente ao nosso mundo de vida moderno. Estas receitas podem ser reduzidas a duas abordagens teóricas (Fig. 2). A tentativa de abraçar as mundividências do passado tem sido frequentemente oposta ao objetivo científico de expor aqueles processos históricos de longo prazo que operavam acima e além do conhecimento e da experiência dos indivíduos e comunidades comuns do nosso quotidiano.

Esta dialética tem uma longa história, variadamente denominada hermenêutica versus evolução social, fenomenologia versus sistemas mundiais e, mais recentemente, pós-humano versus ciência ou perceções não cartesianas versus cartesianas do mundo (KRISTIANSEN 2022: 22-26). Na história da arqueologia, uma ou outra tendência tem dominado durante intervalos de 30 a 50 anos (KRISTIANSEN 2022: Fig. 3). Tais dualismos estão ligados a uma perceção do mundo baseada na ciência ou nas humanidades que considero improdutiva, porque são incapazes de compreender as complexidades tanto do mundo real como da história. Quando estudados isoladamente, ou pior ainda, quando confrontados como ontologias verdadeiras ou falsas, tornam-se ideologias políticas. Em vez disso, devemos considerá-los ligados entre si numa relação dialética (KRISTIANSEN 2022: Fig. 8).

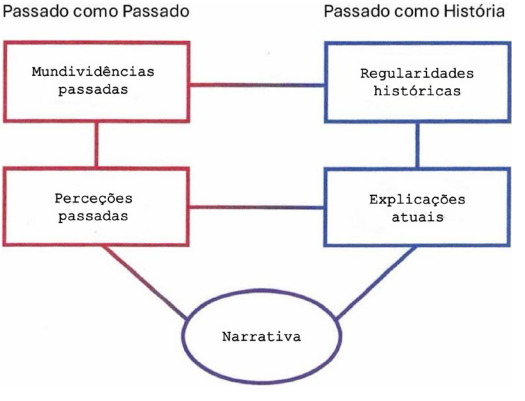


Fig. 2. Modelo da relação dialética entre «passado como passado» e «passado como história». Produção digital de Rich Potter.

Tanto o passado como o presente são demasiado complexos para serem representados por uma única ontologia (Fig. 2). Tais dualismos também se dissolvem cada vez mais quando métodos baseados na ciência podem ser aplicados para criar reconstruções

de alta resolução do mundo da vida de comunidades individuais, seja a partir de cemitérios ou de povoações (ver os exemplos em MELLER et al. 2022). Expandimos, assim, o potencial do que pode ser conhecido com alguma certeza na arqueologia, mas isto suscita novamente o debate sobre o que não pode ser conhecido e, talvez, a utilização deste para imaginar novas áreas de investigação (FRIEMAN 2024).

A CONDIÇÃO HUMANA: A ARQUEOLOGIA E O MUNDO MATERIAL

Tem-se postulado que a arqueologia é a disciplina das coisas, dando origem a uma abordagem teórica totalmente nova, por vezes designada Novo Materialismo — uma versão anterior e mais equilibrada do que se chamava "arqueologia simétrica" (BARRETT 2022; OLSEN & WITMORE 2015). Mas isto representa apenas um aspeto do que constitui a arqueologia. A arqueologia trata da existência humana, do estar no mundo, de agir sobre o mundo, bem como do mundo a agir sobre os humanos, desde o ambiente e o clima até a outros humanos, animais e coisas — em suma, uma dialética de forças sociais, económicas e naturais. As consequências a retirar disto continuam a suscitar debate (BARRETT 2023), uma vez que também levantam questões sobre as limitações da arqueologia enquanto estratégia inspiradora (FRIEMAN 2024).

A maioria das questões teóricas e interpretativas está ligada à tarefa de dar sentido ao que sabemos, reconhecendo que podem existir lacunas que nunca conseguiremos preencher. No entanto, é aqui que uma abordagem comparativa pode fornecer visões interessantes sobre domínios humanos conhecidos pela história, que podem ou não ser aplicados ao passado arqueológico. Uma das áreas em que novas evidências genéticas são informadas pelo conhecimento comparativo da antropologia social é a dos estudos de parentesco (CVEÖEK 2024; KRISTIANSEN 2022: 43-54); outro domínio teórico comparativo desse tipo é o das economias políticas (FEINMAN 2023; FRANGIPANE et al. 2022). Além disso, os estudos sobre migração têm registado um aumento de novas interpretações e discussões fundamentadas teoricamente que irão certamente revolucionar a nossa compreensão do papel da mobilidade durante a pré-história (DANIELS 2022; FERNANDEZ-GÖTZ et al. 2023; HOFMANN et al. 2024; MELLER et al. 2022). Além disso, nos últimos anos, temos assistido a um volume crescente de novas investigações arqueológicas que adotam uma abordagem interdisciplinar e integram as ciências, as humanidades e as ciências sociais para fornecer novas interpretações do passado remoto (FRANGIPANE et al. 2022; KIENLIN & BUSSMANN 2022; KRISTIANSEN et al. 2023; MÜLLER et al. 2024).

PERSPETIVAS, IMPLICAÇÕES E LIMITAÇÕES DA INVESTIGAÇÃO EM ADNA

Uma grande viragem nos últimos 10 a 15 anos foi a revolução do aDNA. Esta deu origem a um novo termo, se não a uma nova disciplina: a arqueogenética. Abordarei brevemente alguns aspetos do seu impacto.

Mobilidade e Migração

Assistimos a um rápido aumento no número de genomas pré-históricos publicados na Europa, de algumas centenas em 2015 para cerca de cinco mil genomas até 2025. Isto permite uma reconstrução muito mais detalhada da mobilidade e migração na formação de novas misturas genéticas e culturas (LAZARIDIS et al. 2025; PAPAC et al. 2021). Mas um grande número de amostras também nos permite rastrear variações numa nova escala (ALLENTOFT et al. 2024; SCHMID & SCHIFFELS 2023). Assim, no que diz respeito aos estudos de migração, podemos agora distinguir diferentes fases do processo migratório — da primária à secundária — cada uma com as suas próprias características (HAAK et al. 2023; KRISTIANSEN 2023).

Além disso, assistimos à aplicação de ferramentas analíticas recentemente aperfeiçoadas, tais como a Identidade por Descendência, que permitem uma resolução em escala mais fina das relações genéticas (RINGBAUER et al. 2024) e, consequentemente, a identificação de relações genéticas mais precisas. Isto, por sua vez, pode então ser comparado com variações em materiais culturais e histórias linguísticas numa base muito mais robusta (MCCOLL et al. no prelo). Estes desenvolvimentos analíticos convidam a uma colaboração mais estreita entre arqueólogos, geneticistas, linguistas e investigadores de outras disciplinas, bem como a uma reformulação teórica da relação entre genes, cultura e língua e de como as transições em cada uma delas se relacionam com as mudanças sociais, económicas e ambientais.

Pré-história da paleoepidemiologia

Desde 2015, a identificação de agentes patogénicos em amostras de dentes pré-históricos e as implicações para a compreensão das condições de vida e das epidemias tornaram-se um campo de investigação em expansão (SIKORA et al. 2023). Um exemplo é a

documentação da primeira pandemia de peste de há mais de cinco mil anos, mesmo que os seus efeitos mortíferos já tivessem sido anteriormente objeto de discussão (SUSAT et al. 2021) No entanto, pode agora demonstrar-se que as primeiras amostras de peste abrangem uma vasta área geográfica, desde o Lago Baikal até às Ilhas Orkney. Esta ampla gama de deteção da doença entre indivíduos anteriores a 5000 a.C. desafia as interpretações anteriores de que as primeiras estirpes de peste representam apenas transmissões zoonóticas isoladas.

Há também evidências crescentes de que a peste teve um efeito demográfico especialmente desastroso nas populações neolíticas, como exemplificado em dois estudos de caso — um de um sítio megalítico em Gökheim, no Oeste da Suécia (Seersholm et al. 2024), e o outro de Bury, uma grande construção megalítica no Noroeste da França (RAMSØE et al. 2024). Evidências circunstanciais parecem indicar que o rebrote florestal foi generalizado no Noroeste da Europa a partir de pouco antes de 3000 a.C., e que quase todas as construções megalíticas terminaram por volta da mesma época. Tal Idade das Trevas neolítica certamente teria facilitado a migração das populações das estepes para a Europa central e setentrional.

ADN AMBIENTAL (eDNA)

Embora o ADN ambiental tenha sido introduzido há vinte anos por Eske Willerslev e colegas (WILLERSLEV et al 2003), só agora somos capazes de perceber todo o seu potencial. Isto, por sua vez, abrirá novas portas para conhecimentos genéticos anteriormente ocultos sobre a vida quotidiana nos povoados pré-históricos. A amostragem de camadas culturais e outros contextos de povoamento poderá revelar quais as plantas, animais e agentes patogénicos — e possivelmente também quais os genomas humanos — que eram predominantes. Ao longo das últimas duas décadas, foram construídas bibliotecas de referência para a identificação do ADN de milhares de espécies, permitindo a determinação de plantas, animais e agentes patogénicos a partir de camadas e sedimentos de povoamentos pré-históricos. Além disso, o nosso conhecimento sobre as condições do solo, minerais e outros materiais que contribuem para a preservação do ADN aumentou. No entanto, o ADN humano tem sido identificado com menos sucesso, embora também possamos observar progressos nesta área (VERNOT et al. 2021). Assim, o eDNA ainda está na sua infância e exige uma enorme capacidade de sequenciação, bem como um extenso trabalho bioinformático.

Amostragem e Ética Colaborativa

Este tema tornou-se uma questão importante, com artigos a debater os requisitos que devem ser cumpridos (ALPASLAN-ROODENBERG 2021; PRENDERGAST & SAWCHUK 2018; SIRAK & SEDIG 2019). Como é que criamos uma amostragem colaborativa e uma conceção de projeto verdadeiramente integradas, em que a amostragem é realizada para apoiar questões de investigação claramente formuladas e em que a colaboração é real? A resposta imediata, claro, é convidar todas as disciplinas relevantes para participar quando se inicia um novo projeto, incluindo os fornecedores de amostras. Este último grupo é altamente diversificado e deparamo-nos com enormes diferenças em diversas partes do mundo. A investigação de ADN antigo de mais alta qualidade em amostras arqueológicas é tipicamente encontrada quando geneticistas, curadores de coleções antropológicas e arqueólogos se envolvem em colaborações de investigação estreitas e equitativas. Todos os parceiros são necessários para tirar pleno partido da informação fornecida pelo sequenciamento de aDNA.

É precisamente na interface entre a genética, a arqueologia e a antropologia que nasce a investigação mais criativa e inovadora. A investigação multidisciplinar produtiva já está a revolucionar a nossa compreensão do passado em várias regiões do mundo. No entanto, este é também um domínio da arqueogenética onde se podem esperar limitações ou restrições à amostragem no futuro, a menos que os colaboradores relevantes adiram a princípios éticos claros.

RUMO A UMA ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR

A minha previsão para o futuro da arqueologia é que continuaremos a assistir a debates críticos sobre o papel da teoria arqueológica (BARRETT 2023; CRELLIN et al. 2021), mas que tais debates irão abraçar cada vez mais uma perspetiva interdisciplinar, porque é aí que se estão a produzir os principais resultados novos. Como temos visto nos últimos dez anos, esta perspetiva interdisciplinar exigirá uma reflexão crítica (KRISTIANSEN 2022; RIBEIRO & ION 2022). Exigirá também uma abordagem inclusiva do que constitui a interdisciplinaridade (DÍAZ-ANDREU & COLTOFEAN-ARIZANCU 2021; RIBEIRO 2022), tal como sugerido na Fig. 1.

A tendência atual para a criação de equipas baseadas em projetos interdisciplinares irá continuar, o que, por sua vez, reforçará uma tendência teórica e metodológica no sentido do desenvolvimento de uma abordagem transdisciplinar. No entanto, isto continuará a permitir a aplicação de diferentes abordagens teóricas no que diz respeito às narrativas

interpretativas (tal como previsto no modelo da Fig. 1). Com o tempo, essa prática de investigação conduz a uma compreensão crescente das complexidades inerentes a cada disciplina participante por parte de todos os membros da equipa. Na prática, grandes projetos financiados pelo ERC, como o Corex, já estão a fornecer uma nova base de dados interdisciplinar para analisar correlações de "big data" na Big Interdisciplinary Archaeological Database (REITER et al. 2024). Tais desenvolvimentos podem, ao longo do tempo, levar a mudanças nos programas de ensino nas universidades que permitirão novas formas de combinações disciplinares e fomentarão uma arqueologia nova e mais rica — um desenvolvimento que já está bem encaminhado nalgumas universidades atualmente.

REFERÊNCIAS CITADAS

ALLENTOFT, Morten E.; SIKORA, Martin; REFOYO-MARTINEZ, Alba; IRVING-PEASE, Evan K.; FISCHER, Anders; BARRIE, William; INGASON, Andrés et al. (2024), "Population Genomics of Post-Glacial Western Eurasia". *Nature,* 625: 301-311.

ALPASLAN-ROODENBERG, Söngul; ANTHONY, David; BABIKER, Hiba; BÁNFFY, Eszter; BOOTH, Thomas; Capone, Patricia; DESHPANDE-MUKHERJEE, Arati et al. (2021), "Ethics of DNA Research on Human Remains: Five Globally Applicable Guidelines". *Nature*, 599: 41-46.

BARRETT, John C. (2022), "Humanness as Performance". *Archaeological Dialogues*, 29: 109- 119.

BARRETT, John C. (2023), *Archaeology and Its Discontents: Why Archaeology Matters*. Routledge, London.

CRELLIN, Rachel J.; CIPOLLA, Craig N.; MONTGOMERY, Lindsay M.; HARRIS, Oliver J. T. & MOORE, Sophie V. (2021), *Archaeological Theory in Dialogue: Situating Relationality, Ontology, Posthumanism, and Indigenous Paradigms*. Routledge, London.

CVEDEK, S. (2024), "Why Kinship Still Needs Anthropologists in the 21st Century", *Anthropology Today*, January, pp. 3-6. https://www.researchgate.net/publication/377902167_Why_kinship_still_needs_anthropologists_in_the_21st_century.

DANIELS, Megan (editor) (2022), *Homo Migrans: Modeling Mobility and Migration in Human History*. SUNY Press, Albany, NY.

DÍAZ-ANDREU, Margarita & COLTOFEAN-ARIZANCU, Laura (2021), "Interdisciplinarity in Archaeology: A Historical Introduction". In *Interdisciplinarity and Archaeology: Scientific Interactions in Nineteenth- and Twentieth-Century Archaeology*, edited by DÍAZ-ANDREU, Margarita & COLTOFEAN-ARIZANCU, Laura, pp. 1-21. Oxbow Books, Oxford, United Kingdom.

EISENMANN, Stefanie; BÁNFFY, Eszter; DOMMELEN, Peter van; HOFMANN, Kerstin P.; MARAN, Joseph; LAZARIDIS, losif; Mitnick, Alissa et al. (2018), "Reconciling Material Cultures in Archaeology with Genetic Data: The Nomenclature of Clusters Emerging from Archaeogenomic Analysis". *Nature Scientific Reports*, 8. https://www.nature.com/articles/s41598-018-31123-z.

FEINMAN, Gary M. (2023), "Reconceptualizing Archaeological Perspectives on Long-Term Political Change". *Annual Review of Anthropology*, 52: 347-364. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-060221-114205.

FERNANDEZ-GÖTZ, Manuel; NIMURA, Courtney; STOCKHAMMER, Philipp W. & CARTWRIGHT, Rachel (editors) (2023), *Rethinking Migrations in Late Prehistoric Eurasia*. Oxford University Press, Oxford, United Kingdom.

FRANGIPANE, Marcella; POETTINGER, Monika & SCHEFOLD, Bertram (editors) (2022), *Ancient Economies in Comparative Perspective: Material Life, Institutions and Economic Thought*. Springer, Cham, Switzerland. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-08763-9_8.

FRIEMAN, C. J. (2024), "Attending to Unproof: An Archaeology of Possibilities". *Antiquity*, 98: 1680-1689. https://doi.org/10.15184/aqy.2024.99.

HAAK, Wolfgang; FURHOLT, Martin; SIKORA, Martin; ROHRLACH, Adam Ben; PAPAC, Luka; SJÖGREN, KarlGöran; HEYD, Volker et al. (2023), "The Corded Ware Complex in Europe in Light of Current Archaeogenetic and Environmental Evidence". In *The Indo-European Puzzle Revisited: Integrating Archaeology, Genetics, and Linguistics*, edited by KRISTIANSEN, Kristian; KROONEN, Guss & WILLERSLEV, Eske, pp. 63-80. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

HABERMAS, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse* [Conhecimento e Interesse]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Germany.

HOFMANN, Daniela; FRIEMAN, Catherine J.; FURHOLT, Martin; BURMEISTER, Stefan & JOHANNSEN, Niels Nørkjær (2024), *Negotiating Migrations: The Archaeology and Politics of Mobility*. Bloomsbury Academic, London.

KIENLIN, T. L. & BUSSMANN, R. (eds.) (2022), *Sociality, Materiality, Practice*. Habelt, Bonn.
KRISTIANSEN, Kristian (1998), *Europe before History*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

KRISTIANSEN, Kristian (2022), *Archaeology and the Genetic Revolution in European Prehistory*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

KRISTIANSEN, Kristian (2023), "Contrasting 3rd and 2nd Millennium BC Mobility in Temperate Europe: Migration versus Trade". In *Moving Northward: Professor Volker Heyd's Festschrift as He Tums 60*, edited by LAHELMA, Antti; LAVENTO, Mika; MANNERMAA, Kristiina; AHOLA, Marja; HOLMQVISTAN, Elisabeth & NORDQVIST, Kerkko, pp. 234-249. Archaeological Society of Finland, Helsinki.

KRISTIANSEN, Kristian; KROONEN, Guus & WILLERSLEV, Eske (editors) (2023), *The Indo--European Puzzle Revisited: Integrating Archaeology, Genetics, and Linguistics*. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.

LAZARIDIS, Iosif; PATTERSON, Nick; ANTHONY, David; VYAZOV, Leonid; FOURNIER, Romain; RINGBAUER, Harald; OLALDE, Iñigo et al. (2025), *The Genetic Origin of the Indo-Europeans*. CSHL Press, Cold Spring Harbor, NY. https://www.nature.com/articles/s41586-024-08531-5.

MCCOLL, Hugo; KROONEN, Guus; MORENIO-MAYAR, Jose Victor; SEERSHOLM, Frederik Valeur; SCORRANO, Gabriele; PINOTTI, Thomasz; VIMALA, Thariska et al. (in press), *Steppe An cestry in Western Eurasia and the Spread of the Germanic Languages*. CSHL Press, Cold Spring Harbor, NY. https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2024.03.13.584607v2.

MELLER, Harald; KRAUSE, Johannes; HAAK, Wolfgang & RISCH, Roberto (editors) (2022), *Kinship, Sex, and Biological Relatedness: The Contribution of Archaeogenetics to the Understanding of Social and Biological Relations*. Beier & Beran, Langenweißbach, Germany.

MÜLLER, Johannes; KIRLEIS, Wiebke & TAYLOR, Nicole (editors) (2024), *Perspectives on Socio-environmental Transformations in Ancient Europe*. Springer, Cham, Switzerland.

OLSEN, Bjørnar & WITMORE, Christopher (2015), "Archaeology, Symmetry, and the Ontology of Things: A Response to Critics". *Archaeological Dialogues*, 22: 187-197.

OTT, Konrad (2023), *Epistemology, Economics, and Ethics: A Practical Philosophy of Prehistoric Archaeology*. Sidestone Press, Leiden, The Netherlands.

PAPAC, Luka; ERNÈE, Michael; DOBEŠ, Miroslav; LANGOVÀ, Michaela; ROHRLACH, Adam B.; ARON, Franziska; NEUMANN, Gunnar U. et al. (2021), "Dynamic Changes in Genomic and Social Structures in Third Millennium BCE Central Europe". *Science Advances*, 7. https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abi6941.

PRENDERGAST, Mary E. & SAWCHUK, Elizabeth (2018), "Boots on the Ground in Africa' Ancient DNA 'Revolution': Archaeological Perspectives on Ethics and Best Practices". *Antiquity*, 92: 803-815. DOI: https://doi.org/10.15184/aqy.2018.70.

RAMSØE, Abigail; SEERSHOLM, Frederik Valeur; CAO, Jialu; CHAMBO, Philippe & SJÖGRE, Karl Göran (2024), *Plague and the European Neolithic Decline: Population Discontinuity and Shifts in Societal Structure*. Manuscript submitted for publication.

REITER, Samantha; STANIUK, Robert; KOLÁY, Jan; BULATOVIÉ, Jelena; ROSE, Helene Agerskov; RYABOGINA, Natalia E.; SPECIALE, Claudia et al. (2024), "The BIAD Standards: Recommendations for Archaeological Data Publication and Insights from the Big Interdisciplinary Archaeological Database". *Open Archaeology*, 10. https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10201677/1/Biad%20standards%20published.pdf.

RIBEIRO, Artur (2022), "Methodological Anarchism against Interdisciplinary Archaeology". In *Interdisciplinary Contentions in Archaeology*, edited by RIBEIRO, Artur & ION, Alexandra, Special issue, *Forum Kritische Archäologie*, 11: 93-105.

RIBEIRO, Artur (2023), "Postmodernity: Archaeology in Late Capitalist Times". *Norwegian Archaeological Review*, 56. https://doi.org/10.1080/00293652.2023.2204873.

RIBEIRO, Artur & ION, Alexandra (2022), "Interdisciplinary Contentions in Archaeology: An Introduction". In *Interdisciplinary Contentions in Archaeology*, edited by RIBEIRO, Artur & ION, Alexandra, Special issue, *Forum Kritische Archäologie*, 11: 25-29.

RINGBAUER, Harald; HUANG, Yilei; AKBARI, Ali; MALLICK, Swapan; OLALDE, Iñigo; PATTERSON, Nick & REICH, David (2024), *Nature Genetics*, 56: 143-151.

SAINI, Angela (2019), *Superior: The Return of Race Science*. Fourth Estate, London.

SCHMID, Clemens & SCHIFFELS, Stephan (2023), "Estimating Human Mobility in Holocene Western Eurasia with Large-Scale Ancient Genomic Data". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120. https://doi.org/10.1073/pnas.2218375120.

SEERSHOLM, Frederick Valeur; GÖRAN-SJÖGREN, Karl; KOELMAN, Julia; BLANK, Malou; SVENSSON, Emma M.; STARLING, Jacqueline; FRASER, Magdalen et al. (2024), "Repeated Plague Infections across Six Generations of Neolithic Farmers". *Nature*, 632: 114-121. https://www.nature.com/articles/s41586-024-07651-2.

SIKORA, Martin; CANTERI, Elisabetta; FERNANDEZ-GUERRA, Antonio; OSKOLKOV, Nikolay; ÅGREN, Rasmus; HANSSON, Lena; IRVING-PEASE, Evan K. et al. (2023), *The Landscape of Ancient Human Pathogens in Eurasia from the Stone Age to Historical Times*. CSHL Press, Cold Spring Harbor, NY. https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2023.10.06.561165v1.

O PAPEL DO ATIVISMO SOCIOAMBIENTAL NA TRANSIÇÃO ENERGÉTICA SOCIALMENTE RESPONSÁVEL

por

Geraldo Barboza de Oliveira Junior[1]
José Machado Moita Neto[2]
Maírton Celestino da Silva[3]

Resumo: Este artigo investiga o papel crucial do ativismo socioambiental na construção de uma transição energética justa no Brasil, com foco no Nordeste. A pesquisa desmascara a face obscura da expansão das energias renováveis, como eólica e solar, revelando como o modelo de desenvolvimento atual prioriza o lucro em detrimento da justiça social e ambiental. A análise de documentos técnicos e entrevistas com ativistas demonstra que a implementação dessas tecnologias causa impactos negativos, como desmatamento, precarização do trabalho e violação de direitos de comunidades tradicionais. O ativismo socioambiental surge como um importante agente de transformação social, denunciando essas injustiças e mobilizando a sociedade para a construção de alternativas mais justas e sustentáveis. Os resultados da pesquisa corroboram a crítica de Arturo Escobar, que argumenta que o ativismo ambiental frequentemente é cooptado por instituições internacionais e governos, e que a noção de "desenvolvimento sustentável" é problemática, privilegiando soluções tecnocráticas e de mercado em vez de abordar as causas profundas da crise ambiental. A legislação ambiental precisa ser fortalecida e a fiscalização dos empreendimentos de energia renovável precisa ser intensificada para garantir que os impactos socioambientais sejam minimizados e que as comunidades sejam devidamente compensadas pelos danos sofridos. O sucesso da transição energética depende de uma mudança profunda no modelo de desenvolvimento, que priorize a justiça social, a sustentabilidade ambiental e a democracia. O ativismo socioambiental tem um papel crucial nesse processo, atuando como um agente de transformação social, denunciando as injustiças, mobilizando a sociedade e construindo alternativas para um futuro mais justo e sustentável.

Palavras-chave: Transição Energética; Ativismo Socioambiental; Justiça Social; Racismo Ambiental; Desigualdade Social.

[1] Antropólogo, Doutor/em Desenvolvimento e Meio Ambiente, PRODEMA (UFPI, 2026). Teresina, Piauí, Brasil. Email: geraldoantropos@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7643-7370.

[2] Doutor em Ciências (UNICAMP, 1994). Pesquisador da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAR). Professor e orientador de Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente (Rede Prodema. Professor Titular (aposentado) da Universidade Federal do Piauí. Teresina, Piauí, Brasil. Email: jose.machado.moita.neto@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3268-1907.

[3] Doutor em História (UFPE, 2016). Professor Adjunto III na Universidade Federal do Piauí – UFPI. Atualmente coordena os Núcleos de Pesquisa e Documentação em História – NUPEDOCH e o Núcleo de Pesquisa em Africanidades e Afrodescendência – IFARADÁ. Teresina, Pauií, Brasil. Email: mairtonceleste@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7088-1980.

Abstract: A This article investigates the crucial role of socio-environmental activism in building a just energy transition in Brazil, with a focus on the Northeast region. The research unmasks the dark side of renewable energy expansion, such as wind and solar power, revealing how the current development model prioritizes profit over social and environmental justice. The analysis of technical documents and interviews with activists demonstrates that the implementation of these technologies causes negative impacts, such as deforestation, precarious work, and the violation of rights of traditional communities. Socio-environmental activism emerges as an important agent of social transformation, denouncing these injustices and mobilizing society to build fairer and more sustainable alternatives. The research findings corroborate Arturo Escobar's critique, who argues that environmental activism is often co-opted by international institutions and governments, and that the notion of "sustainable development" is problematic, privileging technocratic and market-based solutions instead of addressing the root causes of the environmental crisis. Environmental legislation needs to be strengthened, and the oversight of renewable energy projects needs to be intensified to ensure that socio-environmental impacts are minimized and that communities are adequately compensated for damages suffered. The success of the energy transition depends on a profound shift in the development model, prioritizing social justice, environmental sustainability, and democracy. Socio-environmental activism plays a crucial role in this process, acting as an agent of social transformation, denouncing injustices, mobilizing society, and Building alternatives for a fairer and more sustainable future.

Keywords: Energy Transition; Socio-environmental Activism; Social Justice; Environmental Racism; social Inequality.

1. INTRODUÇÃO

> *É preciso que essa transição seja justa e inclusiva, isto é, ocorra para garantir direitos humanos nas esferas econômica, social e ambiental. Para tal, é necessário alterar a rota da matriz energética mundial em direção a uma economia de baixa emissão de carbono que seja transformadora e proteja as populações mais vulneráveis. Só assim será possível ampliar a democratização do acesso ao consumo de energia.* (INESC, 2022)

A partir da década de 1970, a comunidade internacional reconheceu a necessidade de enfrentar os problemas ambientais causados pela ação humana, especialmente o aquecimento global. A Conferência de Estocolmo de 1972 e a Rio-92 foram marcos importantes nesse processo, com a criação da Convenção do Clima (UNFCCC) e a assinatura de acordos globais para a redução de emissões de gases de efeito estufa. A UNFCCC dividiu os países em três grupos, com diferentes responsabilidades na luta contra a mudança climática. O Protocolo de Quioto, em 1997, complementou a Convenção, estabelecendo metas obrigatórias de redução de emissões para os países desenvolvidos. (E+, 2020: 42-46)

Em 2015, a COP 21 resultou na assinatura do Acordo de Paris, que visa fortalecer a resposta global à mudança climática e promover a transição para uma economia de baixo carbono. O acordo se baseia em Contribuições Nacionais Determinadas (NDCs), onde cada país define suas próprias metas de redução de emissões. Além disso, a Agenda 2030

da ONU, com seus 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), destaca a importância da transição energética para um futuro sustentável, incluindo metas específicas para energia renovável, infraestrutura sustentável, produção e consumo responsáveis e ação climática. (E+, 2020: 42-46)

A dimensão da crise ambiental mundial provocada pelo uso dos combustíveis fósseis pode ser medida pela expansão das energias renováveis como um dos 17 objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS-2030) a serem alcançados até o ano 2030. Entretanto, *a crescente expansão de renováveis, da forma como tem sido feita, tem intensificado conflitos territoriais, gerando ameaças à biodiversidade, agravado injustiças e danos socioambientais aos povos do campo, da floresta, das águas e aos seus ecossistemas.* (PNP, 2024: 07). Ou seja, a prioridade da transição energética e os agravos às populações e territórios impactados, impõe um olhar sobre esse processo; de forma a garantir os direitos fundamentais dessas populações.

A transição energética socialmente responsável é um processo de mudança do sistema energético global para fontes limpas e renováveis, com foco na justiça social e ambiental. Essa transição deve beneficiar todos os segmentos da sociedade, incluindo comunidades vulneráveis e marginalizadas, sem aprofundar as desigualdades existentes; devendo, assim, promover o desenvolvimento local, criando oportunidades de emprego e renda nas comunidades com foco em tecnologias locais e mão de obra qualificada. É consenso perceber que

> *O Brasil tem condições de dar uma imensa contribuição para a descarbonização mundial. Mas isso não pode ser feito às custas de povos e de populações historicamente exploradas, marginalizadas e vulnerabilizadas. A necessidade de realizar a transição energética global é inquestionável. Os efeitos já severos da crise climática nos lembram que a descarbonização do setor energético é imperativo para a estabilização do aquecimento global. No entanto, se for somente energética, esta transição dificilmente tornará a vida melhor.* (PNP, 2024: 07)

A participação pública é fundamental, incluindo a sociedade civil, trabalhadores e comunidades afetadas na tomada de decisões e no planejamento para uma transição socialmente justa. Devem ser assegurados os direitos sobre à saúde, à moradia, à água e ao trabalho. A segurança energética também é essencial, garantindo o acesso à *essa* energia produzida às populações dos territórios tradicionais. Após essas condicionantes, pode-se pensar na viabilidade econômica da transição (viabilidade e sustentabilidade) dos novos negócios criados em função da transição energética. Ressalto a opinião do Movimento dos Atingidos por Renováveis – MAR, em Nota Técnica, quando citou que

> *As mudanças climáticas exigem bem mais do que resposta aos investidores. Exige pensar o bem comum, o cuidado com a terra e com as pessoas. Sem esse instrumento de reflexão crítica, é impossível compreender e agir diante dos problemas ocasionados pelas mudanças climáticas. A transição energética não pode ser tratada como instrumento de salvação cujas decisões vêm de cima para baixo.* (MAR, 2024: 02)

A nota oficial do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR) critica a postura da ABEEÓLICA, que prioriza a lucratividade da indústria eólica no Rio Grande do Norte em detrimento dos impactos socioambientais, como desmatamento da Caatinga, precarização do trabalho e ausência de consulta às comunidades. O MAR defende uma regulamentação mais rigorosa, com participação popular, para garantir a proteção ambiental e os direitos humanos, argumentando que a transição energética não pode ser feita às custas da exploração de comunidades e da devastação ambiental.

Nesse sentido, o papel do ativismo socioambiental na promoção da justiça ambiental e social, e sua importância na construção de uma transição energética mais justa é estrutural nesse processo. Não existe mudança social, de fato, sem a participação da sociedade civil organizada. Ressalto a atuação paralela de cientistas comprometidos com questões socioambientais, trazendo à cena a categoria: o ativismo científico que

> *contribui para a sensibilização da sociedade nas questões de violação de direitos, desigualdades sociais e ambientais, dando um passo importante que é trazer o debate a público, gerar instabilidade no conformismo social, trazer reflexões e holofotes para uma questão, no caso do racismo ambiental, é demonstrar a existência de questão estruturada do racismo, é mostrar que o meio ambiente é constantemente vilipendiado ilegalmente, é denunciar que existe agressões ao meio ambiente e que pessoas são flageladas baseados na estrutura social historicamente desigual.* (FERREIRA et al, 2021: 11)

Este artigo pretende responder: de que forma o ativismo socioambiental contribui para a construção de uma transição energética socialmente responsável? Dessa forma o objetivo aqui e analisar o papel do ativismo socioambiental na promoção de políticas públicas que resultem em justiça social e a equidade na transição energética. A justificativa para a relevância da pesquisa e sua contribuição para o debate sobre a transição energética e o ativismo socioambiental é, principalmente, por proporcionar visibilidade e voz à sociedade civil (articulada em propósito socioambiental).

2. REVISÃO DE LITERATURA

Aqui faremos uso de referenciais próprios da Ecologia Política, enquanto ciência de caráter propositivo, que tem sua gênese sustentada na crítica ao capitalismo e à modernidade, apontando-os como responsáveis pela crise ambiental. Por esse motivo, a ecologia política defende a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para compreender as complexas relações entre sociedade, natureza e poder, reconhecendo a importância dos movimentos sociais e das comunidades tradicionais na luta por justiça social e ambiental.

A escolha dos referenciais aqui apresentados, fundamentados na Ecologia Política, justifica-se pela sua capacidade de oferecer uma estrutura crítica robusta para analisar a interseção entre poder, sociedade e natureza, tal como exigido pela complexidade da transição energética. Autores como Iamamoto, Lamas, Empinotti e Matos fornecem a base para compreender como o capitalismo e a modernidade geram crises ambientais e sociais, enquanto Escobar adiciona uma camada de crítica sobre a cooptação do ativismo. A lacuna de conhecimento que este trabalho busca preencher reside na compreensão aprofundada de como o ativismo socioambiental atua como um agente de transformação efetivo na promoção de uma transição energética justa e socialmente responsável no Brasil, particularmente na região Nordeste, em face dos desafios impostos por um modelo de desenvolvimento que prioriza o lucro em detrimento da justiça social e ambiental.

Adicionalmente, para aprofundar a compreensão da interligação entre energia, controle e governança das populações, este trabalho incorpora o conceito de 'energo-poder', proposto por D. Boyer (2014, 'Energopower: an introduction'. *Anthropological Quarterly*, 87(2), pp. 309-333). Boyer estabelece uma ponte conceitual com a noção de 'biopoder' de M. Foucault, argumentando que a energia, assim como a vida, tornou-se um objeto central de gestão e regulação estatal e corporativa. O energopoder ilumina como os sistemas energéticos não são meramente infraestruturas técnicas, mas sim arranjos sociotécnicos que moldam relações de poder, definem a cidadania e controlam o acesso a recursos e a modos de vida. Essa perspectiva é crucial para analisar como a transição energética, tal como implementada no Brasil, pode perpetuar ou desafiar lógicas de dominação e marginalização, ao invés de promover uma distribuição mais justa e democrática dos benefícios energéticos.

A literatura aqui abordada, referente à ecologia política, está apoiada nos textos: "*Diálogos Contemporâneos da Ecologia Política: Contribuições desde a América Latina*" (Iamamoto et al, 2020); o artigo "*Ecologia Política e Movimentos Sociais Contemporâneos: Reapropriação Social da Terra, dos Territórios e da Natureza*", de Lucas Ramos de Matos (2023); e, um olhar crítico do antropólogo Arturo Escobar (2005), "*O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*.

O texto "Diálogos Contemporâneos da Ecologia Política: Contribuições desde a América Latina" (IAMAMOTO et al, 2020) apresenta a ecologia política como uma construção interdisciplinar que surge em resposta aos silenciamentos das teorias sociais e políticas frente à crise ambiental. Essa crise é caracterizada pela apropriação violenta da natureza e pela concentração de capital, que acentuam as desigualdades sociais.

A ecologia política se destaca por sua natureza interdisciplinar, incorporando perspectivas de diversas áreas, como Antropologia e Geografia, para analisar as relações de poder que se manifestam na intersecção entre meio ambiente e sociedade. Essa abordagem permite análises transversais, englobando os diversos aspectos da problemática ambiental e social. Por isso

> *A ecologia política é uma construção coletiva interdisciplinar que emerge a partir dos silenciamentos das teorias sociais e políticas perante os desafios associados aos aspectos destrutivos da modernidade: uma crise ambiental de proporções dramáticas demarcadas pela apropriação violenta da natureza e uma concentração cada vez maior do capital que gera a perpetuação e a acentuação das desigualdades sociais.* (IAMAMOTO et al, 2020: 13-14)

O texto destaca a importância da interdisciplinaridade e da crítica social para enfrentar os desafios contemporâneos relacionados ao meio ambiente e à justiça social. *Assim, a ecologia política se posiciona de maneira crítica a essas desigualdades, assim como defende forma de entendimento da natureza que enfrentem a tendência capitalista de contínua degradação ecológica.* (IAMAMOTO et al, 2020: 15)

De forma complementar, o artigo "Ecologia Política e Movimentos Sociais Contemporâneos: Reapropriação Social da Terra, dos Territórios e da Natureza", de Lucas Ramos de Matos (2023), critica o modelo de desenvolvimento capitalista, argumentando que ele não se limita à dimensão econômica, mas também atua como um regime cultural e civilizador que fragmenta as espacialidades humanas, destruindo modos de vida e saberes tradicionais.

A crise ambiental, segundo o autor, é consequência direta dessa lógica, que se baseia na exploração da natureza e na imposição de uma racionalidade moderna insustentável. *Para além da simples dimensão econômica, o capitalismo é um regime cultural e civilizador fragmentador das espacialidades humanas, porque destrói coerências endógenas, modos de vidas, comportamentos humanos e sociais prescritos pelas leis naturais da vida.* (MATOS, 2023: 274)

Matos (2023) argumenta que a ecologia crítica oferece um caminho para a desconstrução dessa racionalidade, valorizando a diversidade cultural, os saberes e direitos dos

povos e comunidades tradicionais, e buscando a construção de uma ética política da diferença. Para o autor, a crise ambiental também revela a falácia do "desenvolvimento sustentável", que se apresenta como um discurso de dominação e exploração dos países do Sul Global, ricos em recursos naturais.

O texto destaca o papel crucial dos movimentos sociais latino-americanos na construção de alternativas, com a territorialização de uma racionalidade ambiental que busca a transição ecossocial. *Os movimentos sociais latino-americanos têm territorializado uma racionalidade ambiental baseada na construção dos caminhos da transição ecossocietária*. (MATOS, 2023: 283)

Em relação aos movimentos feministas, em particular, são destacados por suas reivindicações de interseccionalidade, que reconhecem as múltiplas e simultâneas opressões de gênero e buscam integrar a perspectiva de gênero à luta por justiça social e ambiental, o autor ressalta que

> *Apesar disso, a narrativa construída pelos movimentos feministas garante o estabelecimento de agendas pautadas nas reinvindicações das interseccionalidades construídas pelos movimentos feministas pós-modernos, hoje introduzindo as múltiplas dimensões identitárias e os desafios das múltiplas e simultâneas opressões de gênero como debate urgente de construção de pautas feministas no seio do Movimento.* (MATOS, 2023: 284)

Matos, ainda especifica sobre aspectos do desenvolvimento sustentável e suas contradições quando escreveu que

> *o desenvolvimento sustentável remonta a uma série de contradições. Uma delas está no fato de que a possibilidade da sustentabilidade da vida, sem uma mudança estrutural radical com o acesso à terra, sobretudo, faz/fará com que os grupos menos favorecidos que praticam a conservação de seus ecossistemas locais, a partir de saberes fazeres populares e cosmologias, das pautas de resistência contra a degradação imposta pelo capital, e utilizam os recursos naturais para o seu sustento e em outras racionalidades alternativas, não estarão na mesma posição que as outras classes sociais que não praticam essa construção de vertentes sustentáveis.* (MATOS, 2023: 281)

Enfim, a ecologia política se apresenta como um campo de estudos fundamental para a construção de um futuro mais justo e sustentável. A interdisciplinaridade, a crítica social, a valorização da diversidade cultural e a luta por justiça social e ambiental são elementos essenciais para enfrentar os desafios contemporâneos, e os movimentos sociais

desempenham um papel crucial nesse processo, buscando alternativas ao modelo de desenvolvimento dominante e construindo caminhos para a transição justa e equitativa.

Arturo Escobar, um antropólogo colombiano, desenvolveu uma crítica profunda sobre o ativismo ambiental, argumentando que ele é frequentemente reduzido a um conjunto de estratégias de gerenciamento e controle que reproduzem e reforçam as estruturas de poder existentes, em vez de desafiá-las. Para ele

> *está claro que a ecologia política criada por estes movimentos sociais é portadora de uma defesa da identidade, do lugar e da região que não dá por estáticos nem o lugar nem a identidade, mesmo se estiver formulada como a defesa destes. Uma construção coletiva da identidade é, logicamente, crucial neste aspecto. De fato, chegou-se a esta política ecológica no encontro com as forças e discursos nacionais e transnacionais — desde as novas formas do capital mineiro, madeireiro e agroindustrial que se estabelece na região, até as estratégias de conservação da biodiversidade originalmente concebidas por ONGs ambientalistas do Norte e organizações internacionais — e no contexto de um "espaço" nacional que começa a fazer água por todos os lados, que provoca lamentáveis decomposições e recomposições de identidade e regiões.* (ESCOBAR, 2005: 78)

Sua tese central pode ser resumida em três pontos principais:

1.º O ativismo ambiental é frequentemente cooptado por instituições internacionais e governos: A lógica do desenvolvimento sustentável, por exemplo, muitas vezes serve para justificar a exploração contínua dos recursos naturais, com um foco em soluções tecnológicas e de mercado em vez de mudanças sociais profundas. Essa cooptação limita a capacidade do ativismo ambiental de desafiar as raízes estruturais da crise ambiental.
2.º A natureza é frequentemente romantizada e essencializada: O foco em proteger a natureza "pristina" e "intacta" ignora a maneira como as comunidades locais e indígenas têm interagido com o meio ambiente de maneiras sustentáveis por séculos. Essa visão romantizada da natureza contribui para a marginalização das comunidades locais e indígenas e impede o desenvolvimento de soluções ambientalmente justas.
3.º A noção de "desenvolvimento sustentável" é profundamente problemática: O conceito de "desenvolvimento sustentável" assume um crescimento econômico infinito em um planeta finito, o que é intrinsecamente insustentável. Ele também tende a privilegiar soluções tecnocráticas e de mercado, em vez de abordar as causas profundas da crise ambiental, como o consumismo excessivo, a desigualdade e o sistema global de produção e consumo.

Em suma, Escobar argumenta que o ativismo ambiental deve se mover além de suas formas atuais, desconstruindo as noções de natureza, desenvolvimento e progresso que o sustentam. Em vez de focar em soluções tecnológicas e de mercado, o ativismo ambiental deve se concentrar em desafiar as estruturas de poder que impulsionam a crise ambiental, promovendo a justiça social e ambiental, e reconstruindo as relações entre humanos e natureza. Assim,

> *a maioria destes movimentos é concebida explicitamente em termos de diferenças culturais, e da diferença ecológica que esta significa. Estes não são movimentos para o desenvolvimento nem para a satisfação de necessidades, apesar de que, logicamente, as melhoras econômicas e materiais são importantes para eles. São movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território. Para eles, o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica. Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio, e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica* (ESCOBAR, 2005: 77)

É importante ressaltar que a crítica de Escobar não significa que o ativismo ambiental seja inútil ou que não tenha um papel importante a desempenhar na luta contra a crise ambiental. Ele argumenta que o ativismo ambiental precisa ser transformado, criticado e repensado, para que possa realmente contribuir para um futuro sustentável e justo.

3. METODOLOGIA

A metodologia da pesquisa se estrutura em dois pilares principais. O "movimento ativista socioambiental" no contexto deste estudo refere-se a uma rede multifacetada de atores sociais, organizações não governamentais, comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, pescadores artesanais) e pesquisadores engajados na defesa do meio ambiente e na promoção da justiça social frente aos impactos de projetos de desenvolvimento. Este movimento, em grande medida, dialoga e se articula com os princípios

do movimento por justiça ambiental, amplamente estudado por D. Schlosberg (p.e. 2002, Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism; 2013, "Theorising environmental justice: the expanding sphere of a discourse"), que enfatiza a distribuição equitativa dos ônus e benefícios ambientais e a participação significativa das comunidades afetadas nas decisões ambientais. Nossa investigação busca entender as particularidades desse movimento no cenário da transição energética brasileira, explorando suas estratégias, desafios e contribuições para um modelo mais justo e sustentável.

Aqui, a pesquisa bibliográfica, se concentra na análise de documentos como arquivos, livros e Notas Técnicas elaboradas por atores sociais e instituições que compõem o movimento ativista socioambiental. Essa análise aprofunda a compreensão histórica e teórica do movimento, identificando as principais demandas, estratégias e desafios enfrentados. O segundo pilar, as entrevistas semiestruturadas com representantes do movimento, visa coletar dados qualitativos e aprofundar a análise da realidade contemporânea do ativismo socioambiental. Através das entrevistas se busca investigar as perspectivas, as ações e os impactos do movimento na sociedade, complementando e enriquecendo a análise bibliográfica. A combinação desses dois métodos proporciona uma visão abrangente e multifacetada do movimento ativista socioambiental, permitindo uma análise profunda e crítica do seu papel na construção de um futuro mais sustentável.

3.1. Os dados documentais

Neste texto iremos analisar duas tipologias de informações: documentos técnicos elaborados por ativistas e, também, entrevistas — ocorridas entre agosto de 2023 e janeiro de 2024 — com representantes de instituições e indivíduos que estão presentes ou colaboram ativamente com o ativismo socioambiental; em especial, o Movimento dos Atingidos por Renováveis – MAR – que aglutina diversos atores sociais, e a Promotoria de Justiça, cuja atuação investigativa e propositiva se alinha com os objetivos do movimento.

Os documentos aqui analisados (em número de seis) abordam a complexa relação entre a expansão das energias renováveis no Brasil, especialmente no Nordeste, e os impactos socioambientais vivenciados por comunidades tradicionais e populações locais. Em um tom crítico, os textos denunciam um modelo de transição energética que prioriza os interesses do capital internacional em detrimento da justiça social e da sustentabilidade ambiental. Assim, mostramos aqui: (1) *O Manifesto das Vozes dos Territórios*; (2) a *Nota técnica do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR)*; (3) *Nota Técnica referente ao Complexo Eólico Currais Novos Expansão*; (4) o *Relatório do Seminário*

"Energias Renováveis e Justiça Social: Construindo a Legislação do RN"; (5) a *Memória da Reunião do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR)* de 13 de junho de 2024; e (6) O documento "*Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável*",

- O *Manifesto das Vozes dos Territórios*, assinado por uma ampla coalizão de atores sociais, defende uma transição energética justa e popular, pautada na democracia, participação popular, solidariedade, justiça social, sustentabilidade ambiental e diversidade cultural. A Nota Técnica do MAR (Movimento dos Atingidos pelas Renováveis) critica a postura da ABEEÓLICA (Associação Brasileira de Energia Eólica) no Rio Grande do Norte, acusando a entidade de priorizar a lucratividade da indústria eólica em detrimento dos impactos socioambientais e de desrespeitar os direitos humanos das comunidades atingidas.
- A *Nota Técnica referente ao Complexo Eólico Currais Novos Expansão e o Relatório do Seminário "Energias Renováveis e Justiça Social: Construindo a Legislação do RN"* apontam graves falhas nos estudos de impacto ambiental (EIA/RIMA), falta de transparência, ausência de consulta prévia e informada, e impactos negativos sobre a agricultura familiar, o meio ambiente e a saúde das comunidades atingidas. A memória da reunião do MAR e o documento "Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável" reúnem propostas e encaminhamentos para construir uma transição energética justa e popular no Brasil, com foco na participação popular, no controle social, na proteção de direitos humanos e na garantia de uma descarbonização socialmente justa e ambientalmente sustentável.
- *O Manifesto das Vozes dos Territórios*, assinado por uma ampla coalizão de povos tradicionais, movimentos sociais, pesquisadores e entidades de ensino, levanta uma crítica contundente ao modelo atual de transição energética baseado em fontes renováveis. A apropriação de bens naturais estratégicos, a geração de empregos precários, a violação de direitos históricos, a desproteção social, a degradação ambiental e a falta de consulta aos povos tradicionais são apontadas como exemplos concretos dessa exploração.

Em contraponto a esse modelo, o manifesto defende uma transição energética justa e popular, pautada na democracia e participação popular, na solidariedade e justiça social, na sustentabilidade ambiental e na diversidade cultural. Priorizando a proteção dos recursos naturais, a preservação da biodiversidade, a valorização dos saberes tradicionais e a garantia de direitos para todos, o documento conclama a sociedade civil, as esferas de governo e as instituições a se mobilizarem em prol de uma transição energética que promova a justiça social, ambiental e cultural.

> *Defendemos uma transição energética justa e popular que considere processos politicamente democráticos, economicamente solidários, culturalmente dialógicos e ecologicamente sustentáveis, na qual todos os saberes tenham chances iguais de expressarem as visões e práticas; que proteja nossas águas e terras, o nosso território, que respeitem a nossa biodiversidade, nossa cultura e modo de vida; que valoriza as mulheres, as juventudes, as crianças e os idosos; que utiliza princípios agroecológicos, desenvolve alternativas sustentáveis de convivência com o semiárido e nos biomas da Caatinga e Costeiro; que considera o direito à produção de alimentos e à cultura alimentar, às nossas tradições e ancestralidades, contrapondo-se às estruturas que promovem o racismo ambiental e social estruturado no sistema capitalista, colonial e patriarcal.* (SAR, 2023: 01)

O documento argumenta que essa transição, em sua forma atual, se configura como um novo modelo de exploração, promovendo injustiças sociais e ambientais, além de desrespeitar os direitos humanos e a natureza.

A Nota técnica do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR), inicia criticando a fala da presidente da ABEEÓLICA, Elbia Gannoum, sobre a expansão da energia eólica no Rio Grande do Norte.

> *A reflexão feita por Elbia Gannoum, sugere obviamente dois objetivos: o primeiro de mostrar caminhos para ampliar a margem de exploração aliada à atração de capitais; e o segundo, de cobrar mais segurança para os investidores. Com essa exposição ela mobiliza a opinião pública para exigir do Estado maiores garantias para atrair o investidor. O que Gannoum não cita é de onde vem esse capital e para onde ele vai. Também não expõe e nem se coloca na liderança para solucionar os diversos impactos socioambientais que essa atividade provoca no Rio Grande do Norte e em todo Nordeste.* (pp. 03)

O MAR argumenta que a ABEEÓLICA se preocupa apenas com a lucratividade da indústria eólica, desconsiderando os impactos socioambientais que a atividade causa no estado. A nota destaca: Desmatamento da Caatinga: a instalação de parques eólicos desmata a Caatinga, contribuindo para a desertificação e a perda de biodiversidade; Impactos sociais: a mão de obra nos parques eólicos é sazonal e pouco qualificada, gerando problemas como prostituição infantil e gravidez precoce; Ausência de consulta às comunidades: a ABEEÓLICA não consulta as comunidades afetadas pelos projetos, violando a Convenção 169 da OIT; Fragilidade da legislação ambiental: o governo do RN tem uma legislação ambiental permissiva, que não garante a proteção dos territórios e das comunidades; Falta de transparência: as empresas não divulgam dados sobre os impactos

socioambientais e financeiros dos projetos; Falta de investimento social: os recursos gerados pela indústria eólica não são reinvestidos no estado de forma justa e equitativa.

O MAR defende uma regulamentação mais rigorosa da indústria eólica no RN, com a participação das comunidades atingidas, para garantir a proteção do meio ambiente e dos direitos humanos. O texto argumenta que a transição energética não pode ser feita às custas da devastação ambiental e da exploração das comunidades, e que o Nordeste não deve se tornar apenas um celeiro de energia para o Norte Global.

Enfim, a nota oficial do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR) critica a postura da ABEEÓLICA, que prioriza a lucratividade da indústria eólica no Rio Grande do Norte em detrimento dos impactos socioambientais, como desmatamento da Caatinga, precarização do trabalho e ausência de consulta às comunidades. O MAR defende uma regulamentação mais rigorosa, com participação popular, para garantir a proteção ambiental e os direitos humanos, argumentando que a transição energética não pode ser feita às custas da exploração de comunidades e da devastação ambiental.

A Nota Técnica referente ao Complexo Eólico Currais Novos Expansão, elaborada por um grupo de especialistas em diversas áreas, revela graves falhas nos estudos de impacto ambiental (EIA/RIMA) apresentados para o empreendimento. A principal crítica reside na baixa qualidade dos estudos, com um esforço amostral insuficiente e concentração das pesquisas em um único período do ano, prejudicando a análise dos impactos sobre a biodiversidade local. A falta de profundidade nas pesquisas antropológicas e arqueológicas, especialmente em relação às comunidades quilombolas e sítios históricos da região, também é apontada como um grave problema.

> *Gostaríamos de solicitar providências quanto à baixa qualidade dos estudos ambientais (EIA/RIMA), a ausência de pesquisas antropológicas e esclarecimentos acerca dos estudos arqueológicos, do Complexo Eólico Currais Novos Expansão, apresentado na audiência pública que aconteceu no dia 21 de fevereiro de 2022 através do canal do IDEMA no Youtube. Ficou claro para os profissionais de diferentes áreas relacionadas às Ciências Biológicas e Humanas que assinam esta Nota Técnica, que o estudo não é compatível com o porte do empreendimento e as exigências de um EIA/RIMA.* (pp. 01)

O documento destaca a importância de realizar uma nova audiência pública para que sejam prestados esclarecimentos sobre os impactos do projeto, principalmente no que se refere à fauna, flora, patrimônio histórico-cultural e socioeconômico. A nota técnica argumenta que a audiência pública inicial foi realizada de forma inadequada, com tempo insuficiente para análise dos estudos e participação da comunidade. A falta

de transparência e de comunicação com a população local, especialmente em relação aos possíveis impactos negativos do empreendimento, é criticada pelos autores.

Além da necessidade de estudos complementares e de uma nova audiência pública, a nota técnica defende a criação de unidades de conservação na região para proteger a Caatinga, que vem sendo fragmentada por diversos empreendimentos eólicos. Os autores argumentam que a expansão do projeto eólico na região, sem uma análise aprofundada dos impactos e sem a participação efetiva da comunidade, representa uma ameaça à biodiversidade, à cultura e à qualidade de vida da população local. A nota técnica visa sensibilizar o IDEMA e demais órgãos competentes para que tomem medidas que garantam uma transição energética justa e sustentável, respeitando os direitos humanos e a natureza.

O Relatório do Seminário Energias Renováveis e Justiça Social: Construindo a Legislação do RN analisa criticamente a expansão das energias renováveis no Rio Grande do Norte, destacando as contradições entre a busca por uma transição energética justa e os impactos socioambientais vivenciados pelas comunidades. O documento destaca o pioneirismo do estado na produção de energia eólica e solar, mas alerta para a falta de regulamentação e controle sobre as empresas multinacionais, o que resulta em contratos abusivos, desrespeito à consulta prévia e informada em comunidades tradicionais, e impactos negativos sobre a agricultura familiar, o meio ambiente e a saúde das comunidades atingidas.

> *O modelo de implementação das energias renováveis no Nordeste tem trazido consequências para as comunidades atingidas pelos empreendimentos que são, em sua maior parte, geridos por empresas multinacionais. Isso se dá em especial pela ausência de regulação do Estado sobre a atuação dessas empresas, o que gera a instalação de torres em locais inapropriados, a imposição de contratos abusivos de arrendamento de terra para os pequenos proprietários, na falta de contrapartidas significativas para as comunidades atingidas.* (MAR, 2024: 05)

O seminário reuniu parlamentares, movimentos sociais, pesquisadores e representantes do governo para discutir a necessidade de uma legislação que garanta a justiça social na implementação das energias renováveis. Foram identificados diversos impactos negativos, como o desmatamento da Caatinga, a destruição de sítios arqueológicos, o enfraquecimento da agricultura familiar, a subnotificação de doenças e a intensificação da divisão sexual e racial do trabalho. Além disso, a expansão do modelo centralizado de produção de energia, com a presença de empresas estrangeiras, é vista como um fator de estrangeirização do território nacional.

O relatório apresenta uma série de proposições e encaminhamentos para promover uma transição energética justa no RN. Entre as medidas propostas estão a elaboração de uma legislação que garanta a participação popular e a proteção dos bens naturais, o aprofundamento do debate sobre a geração descentralizada de energia, a criação de um diálogo entre movimentos sociais e governo, e a entrega do relatório para os três poderes constituídos. O documento conclama todos os atores envolvidos na construção de uma política energética que priorize a justiça social, ambiental e cultural, garantindo direitos e bem-estar para todas as pessoas.

A Memória da Reunião do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR) de 13 de junho de 2024, realizada no Rio Grande do Norte, reúne informações sobre as ações e os próximos passos da organização. O documento relata a participação do MAR em eventos recentes, como a visita da Mesa de Diálogo da Secretaria Geral da Presidência da República a comunidades afetadas por empreendimentos eólicos e fotovoltaicos, e a Audiência Pública *Vozes dos Atingidos sobre as Energia Renováveis no Rio Grande do Norte*, realizada na UFRN, que contou com a participação de diversos movimentos sociais, pesquisadores e representantes do governo.

> *Nas três regiões visitadas há mobilização local com representação do Movimentos dos Atingidos pelas Renováveis (MAR), sistematização e pesquisas dos efeitos negativos pelas organizações e denúncias públicas registradas*
>
> *No dia 06.06.2024 tivemos a Audiência Pública Popular Vozes dos atingidos sobre as Energia Renováveis no Rio Grande do Norte, na UFRN, que contou com a participação do MAR, Seridó Vivo, SAR, MST, MLST, MMM, dentre outros movimentos. Também participaram pesquisadores, discentes, representantes dos ministérios, mandatos legislativos estaduais e municipais, representantes das comunidades, sociedade em geral.*
>
> *A Audiência tratou dos temas: Trabalho, Luta pela Terra e Reforma Agrária; Mudanças Climáticas, Transição Energética e Cidades; Saúde, Segurança Alimentar e Nutricional familiar; Povos e Comunidades Tradicionais face ao Racismo Ambiental; Paisagens e Patrimônios; Políticas, Fragilidades Jurídicas, Violação de Direitos e Legislação.* (MAR, 2024: 03)

A reunião também debateu a organização do Seminário do MAR em Caicó, com a proposta de realizar encontros prévios em cada estado/território para fortalecer a participação e organização do movimento. A necessidade de ampliar a participação popular e de construir uma legislação que garanta a justiça social na implementação das energias renováveis é um dos focos do MAR.

O documento destaca a intensa agenda de atividades do MAR/RN, com audiências públicas, participação em eventos e reuniões para dar continuidade às demandas políticas e judiciais em relação aos impactos dos empreendimentos de energias renováveis nas comunidades. A memória da reunião demonstra o empenho do MAR em continuar a luta por justiça social e ambiental, denunciando os impactos negativos das energias renováveis e buscando construir alternativas para uma transição energética justa e sustentável.

O documento *Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável,* elaborado por um amplo grupo de comunidades atingidas, organizações sociais e pesquisadores, visa orientar a implementação de políticas públicas e práticas empresariais que garantam uma transição energética justa e sustentável no Brasil. As salvaguardas abordam diferentes aspectos da geração e transmissão de energia renovável, com foco na proteção de direitos humanos, territórios tradicionais, biodiversidade e segurança alimentar, reconhecendo que a expansão desenfreada do setor tem gerado impactos socioambientais graves. Constituem as salvaguardas para o meio socioeconômico:

1.º Caso existam comunidades tradicionais na área afetada direta ou indiretamente pelo empreendimento de geração ou transmissão de energia, o processo de licenciamento deve iniciar com a checagem da realização das consultas prévias, livres e informadas, como previsto na OIT 169. Se esta não for devidamente comprovada pelos órgãos responsáveis, o processo deve ser paralisado até que seja efetuada a consulta, a fim de garantir o seu caráter prévio.

2.º Análise pelo órgão ambiental licenciador, antes da emissão de licença prévia, da observância do conteúdo mínimo do contrato relacionado aos impactos socioambientais do empréstimo.

3.º Obrigatoriedade da realização de estudos de impactos de poluição sonora, luminosa, particulada e visual ("efeito estroboscópico" provocado pelas luzes intermitentes) e da sombra provocada pelas torres eólicas no escopo do EIA com abrangência da ADA/AEE/AID/AII.

4.º Obrigatoriedade de estudo e monitoramento específico dos infrassons e ruídos de baixa frequência considerando seus efeitos adversos da saúde física e mental, humana e anima, no escopo do EIA e do Plano Básico Ambiental (PBA).

5.º A análise dos impactos socioeconômicos deverá contemplar os efeitos positivos e negativos do empreendimento ou atividades quanto à qualidade de vida da população residente na área e em sua área de influência, incluindo no mínimo, o estudo das seguintes questões: modos de vida locais; forma de aproveitamento de recursos naturais; bem-estar e sossego da população local; adensamento populacional; pressão por serviços públicos; uso e ocupação do solo; valorização imobiliária; mobilidade no meio rural e demanda por transporte público;

ventilação e iluminação; poluição sonora e atmosférica; patrimônio natural e cultural; clima local e sua relação com a população agrícola; e conflito de uso da terra.

6.º *Estudo da compatibilidade com o zoneamento ambiental e seleção de locais que não estejam em unidades de conservação ou que não afetem significativamente a sua proteção de acordo com plano de manejo.*

7.º *Acompanhamento permanente das comunidades locais através de um fórum para condução dos processos de tomada de decisão e aprovação de estudos, além das medidas de adaptação, considerando inclusive a cartografia social.* (MAR, 2024: 05)

O documento propõe mecanismos de proteção em diferentes níveis, incluindo: contratos de cessão de uso da terra, emissão de outorgas, licenciamento ambiental e políticas públicas, com foco na participação popular, no controle social, na transparência, na justiça social e na garantia de direitos para as comunidades afetadas. As salvaguardas também abordam questões específicas como linhas de transmissão, gênero e suas interseccionalidades, e o descomissionamento dos empreendimentos.

As salvaguardas para diversos atores, incluindo: governo federal, governos estaduais e municipais, setor privado, agentes financiadores, sindicatos e o Poder Judiciário, reconhecendo que a implementação de uma transição energética justa exige a colaboração de diferentes esferas. As salvaguardas se configuram como um guia para garantir que o avanço da energia renovável no Brasil não se dê às custas daqueles que historicamente sofreram com a exploração e a marginalização, e que a descarbonização ocorra de forma socialmente justa e ambientalmente sustentável.

A análise dos documentos demonstra que a promessa de uma transição energética justa e sustentável no Brasil ainda está muito distante da realidade. A expansão das energias renováveis, em especial no Nordeste, tem sido marcada por um modelo de exploração que coloca em risco a vida e os direitos de comunidades tradicionais e populações locais. A falta de regulamentação, a priorização da lucratividade em detrimento dos impactos socioambientais e a ausência de participação popular caracterizam um processo de transição que ignora os princípios da justiça social, da sustentabilidade ambiental e da democracia. A construção de um novo modelo de transição energética exige a implementação de salvaguardas socioambientais robustas, a participação ativa das comunidades, o fortalecimento da legislação ambiental e o compromisso com uma descarbonização socialmente justa e ambientalmente sustentável.

3.2. As entrevistas

A metodologia de análise do discurso crítica proposta se estrutura em uma combinação de elementos das obras de Gluckman (1968, 1887, 1995) e Balandier (1951), imbuída da perspectiva crítica da Análise do Discurso, com o objetivo de desvendar as nuances e os impactos de discursos em seus contextos sócio-históricos.

A análise se inicia pela contextualização histórica e social do discurso, levando em conta as relações de poder, as estruturas sociais e as dinâmicas coloniais que permeiam sua produção. A partir daí, o discurso é desconstruído para identificar suas estratégias discursivas, seus objetivos e seus possíveis impactos, buscando desvendar as ideologias implícitas, como o colonialismo, o racismo, a dominação e a exclusão. A investigação se aprofunda na análise das relações de poder, buscando entender como o discurso contribui para a manutenção ou a subversão dessas relações. Por fim, o discurso é interpretado de forma crítica, questionando suas intenções e seus impactos sociais, buscando desmistificar e desconstruir as estruturas de poder que se escondem por trás das palavras.

As entrevistas realizadas com representantes do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), do Fórum de Mudanças Climáticas, do Seridó Vivo, da Promotoria de Justiça (cuja representante integra, por sua atuação em defesa dos direitos das comunidades, o rol de ativistas socioambientais) e de uma representação de uma articulação ONG Oceânica/rede MangueMar revelam um ponto em comum crucial: a crítica ao modelo de desenvolvimento vigente no Nordeste, especialmente no que se refere à implantação de parques eólicos e solares. Todos os entrevistados denunciam a falta de participação popular e transparência nos processos de licenciamento, a fragilidade da legislação ambiental e a concentração de lucros nas mãos de empresas estrangeiras, em detrimento dos interesses e direitos das comunidades locais. As falhas na Consulta Prévia, Livre e Informada – CPLI, na compensação socioambiental e nos contratos de arrendamento de terras são apontadas como evidências de um sistema que privilegia o lucro em detrimento da justiça social e da sustentabilidade ambiental.

1.ª ENTREVISTA: CONSELHO PASTORAL DOS PESCADORES – CPP[4]

A entrevista com o representante do Conselho Pastoral dos Pescadores — CPP, sobre os impactos da implantação de parques eólicos e solares no Nordeste, revela um

[4] Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP) desempenhou um papel crucial na construção das lutas das comunidades de pescadores artesanais nos últimos 50 anos. Sua influência foi tão significativa que moldou a cultura política do movimento social da pesca, através de parcerias, formação de lideranças e superação de impasses. O CPP contribuiu para a criação de pautas articuladas, alianças estratégicas e produção de conhecimento, elevando a qualidade crítica e a capacidade mobilizadora dos pescadores. Apesar de desafios e crises, o CPP se mantém como um farol para os homens e mulheres do mar, atuando como mediador fundamental dos movimentos sociais de pescadores e pescadoras artesanais no Brasil. (RAMALHO E SANTOS, 2020: 20)

discurso crítico que denuncia as falhas e injustiças do modelo de desenvolvimento vigente, especialmente em relação à exploração de recursos naturais e à marginalização de comunidades tradicionais. Através da análise crítica do discurso, utilizando a metodologia proposta, podemos desvendar as complexas relações de poder, as ideologias subjacentes e as implicações sociais da transição energética em curso.

O discurso de Representante do CPP, expõe a disparidade de poder entre o Estado, o capital internacional, as populações impactadas e o terceiro setor. As empresas, com seu poder econômico, impõem seus projetos, enquanto as comunidades, desprovidas de poder e voz, sofrem os impactos negativos. O Estado, muitas vezes, atua como mediador, mas não garante a justiça e a participação popular, servindo como um facilitador para a exploração. Essa dinâmica, que coloca em evidência a vulnerabilidade das comunidades tradicionais, como quilombolas e pescadores, evoca as dinâmicas coloniais de exploração e dominação, demonstrando como a região continua a ser explorada e privada de seus frutos.

No discurso, o Representante do CPP, utiliza uma linguagem clara e direta, com exemplos concretos dos impactos negativos e das falhas do modelo de transição energética. A ênfase na preservação do patrimônio arqueológico, na importância das comunidades impactadas e na necessidade de justiça social são elementos-chave. O objetivo do discurso é conscientizar a sociedade sobre os impactos socioambientais da implantação de parques eólicos e solares, denunciar a falta de participação popular e defender a necessidade de um modelo de desenvolvimento mais justo e sustentável.

Sua fala ainda identifica a presença de ideologias como o colonialismo, o racismo, a dominação e a exclusão. A exploração dos recursos naturais do Nordeste e a concentração de lucros nas mãos de empresas estrangeiras denunciam a persistência de práticas coloniais. A exploração de terras e recursos de comunidades quilombolas e a falta de acesso à informação e participação na tomada de decisões evidenciam práticas racistas. O modelo de desenvolvimento de energia renovável, baseado na lógica do lucro e da concentração de poder, perpetua a dominação de certos grupos sociais, excluindo as comunidades impactadas do processo de decisão e dos benefícios da geração de energia.

O discurso de Representante do CPP, se configura como um discurso de resistência que busca desmantelar o discurso hegemônico da "transição energética" e promover uma visão crítica e reflexiva sobre o tema. Ele aponta para a necessidade de um modelo de desenvolvimento que promova a justiça social, a participação popular, a proteção ambiental e a valorização da cultura e dos modos de vida tradicionais. O discurso serve como um chamado à ação para que a sociedade se mobilize e exija mudanças profundas no modelo de desenvolvimento atual. A entrevista de Representante do CPP, revela um quadro alarmante em relação aos impactos socioambientais da implantação de parques eólicos e solares no Nordeste. Seu discurso crítico nos convida a questionar o modelo atual de desenvolvimento, a exigir maior participação popular e a lutar por uma transição

energética justa e sustentável que leve em consideração as necessidades e os direitos das comunidades impactadas.

2.ª ENTREVISTA: FÓRUM DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS – 1 (PESQUISADORA E ATIVISTA)

Em relação aos impactos ambientais de parques eólicos, a entrevista coloca, pontualmente, um olhar crítico sobre o desenvolvimento e o processo de transição energética no Litoral Potiguar.

A instalação de parques eólicos no litoral norte do Rio Grande do Norte, apesar de apresentar-se como alternativa para a matriz energética, tem gerado impactos socioambientais significativos. Estudos realizados por entidades como o Fórum Mudanças Climáticas e Justiça Socioambiental (FMCJS) e o SAR (Rede de Articulação em Solidariedade) revelam a intrusão visual, a degradação de ecossistemas costeiros, a perda de biodiversidade, a alteração do nível freático e a contaminação do solo como consequências diretas da construção e operação dessas estruturas.

A crítica se volta para a superficialidade dos Estudos de Impacto Ambiental (EIA-RIMAs) e a ausência de um planejamento territorial mais amplo, que leve em consideração as necessidades e os saberes das populações locais. O FMCJS destaca a necessidade de um Zoneamento Ecológico Econômico e um Zoneamento Marinho Costeiro que garantam a sustentabilidade ambiental e socioeconômica da região, além de assegurar os direitos das comunidades tradicionais.

O Fórum defende um diálogo honesto e transparente entre empresas, governo e comunidades, com a participação efetiva da população na tomada de decisões sobre os projetos eólicos. O FMCJS alerta para a necessidade de políticas públicas que garantam a segurança legal da posse da terra, o uso tradicional dos recursos naturais, a geração de empregos locais e a proteção do patrimônio socioambiental. As comunidades tradicionais, especialmente os pescadores, temem a perda de seus territórios, a redução da atividade pesqueira e os impactos negativos sobre a vida marinha.

Enfim, o Fórum defende que a exploração de recursos naturais, como o vento, seja realizada de forma justa e sustentável, garantindo o bem-estar das comunidades locais e a proteção do meio ambiente. A implantação de parques eólicos offshore, ainda em fase inicial no Brasil, gera novas preocupações sobre o futuro da pesca artesanal e a necessidade de um planejamento territorial marinho que considere os impactos socioambientais e a sustentabilidade da atividade pesqueira.

3.ª ENTREVISTA: FÓRUM DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS – 2 (ARTICULADORA E ATIVISTA)

A entrevista com uma das representantes do Fórum de Mudanças Climáticas aborda a trajetória do fórum desde sua criação em 2009, focada em justiça socioambiental, impulsionado pela Carta da Terra e Laudato Si. A entrevistada destaca a participação da Comissão Justiça e Paz da CNBB e a abrangência do fórum, reunindo pastorais, movimentos e pessoas interessadas na temática. O Fórum é uma articulação horizontal, com presença em diversos estados do Brasil, incluindo o Rio Grande do Norte.

A entrevista também discute a importância do Fórum em abordar questões socioambientais, especialmente os impactos das energias renováveis sobre as comunidades. A entrevistada relata a experiência com as comunidades atingidas por parques eólicos e a importância de se aproximar das comunidades tradicionais nesse contexto. Ela menciona a criação da web série sobre os impactos das energias renováveis e a dificuldade de se comunicar com o governo sobre o tema.

A entrevista destaca a participação do Seridó Vivo, um grupo de jovens que se destaca por sua capacidade de articulação política e social e traz esperança para a luta ambiental. A entrevistada compara as experiências do movimento com as obras da Copa e a criação do movimento de atingidos pela Copa em Natal.

A entrevista finaliza com a criação do MAR (Movimento dos Atingidos por Energias Renováveis) e a importância de se ter um movimento que represente os atingidos pelas energias renováveis.

4.ª ENTREVISTA: GRUPO SERIDÓ VIVO

A entrevista do representante do Seridó Vivo, ao abordar os impactos da implantação de parques eólicos e solares no Nordeste, se configura como um discurso crítico que utiliza elementos da análise crítica para denunciar as injustiças e os desequilíbrios decorrentes desse modelo de desenvolvimento. O discurso, ao analisar a relação entre o Estado, o capital internacional, as populações impactadas e o terceiro setor, revela um cenário de relações de poder desiguais, onde as empresas detêm o poder econômico e as comunidades impactadas, desprovidas de poder e voz, sofrem as consequências da exploração de recursos naturais e da concentração de benefícios em outras regiões. Essa dinâmica evoca, implicitamente, as dinâmicas coloniais de exploração e dominação, evidenciando a vulnerabilidade de comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, caatingueiros e pescadores) diante da implementação de projetos de energia renovável.

A análise do discurso revela a utilização de uma linguagem clara e direta, com exemplos concretos dos impactos negativos e das falhas do modelo de transição energética. O discurso busca conscientizar a sociedade sobre os impactos socioambientais

da implantação de parques eólicos e solares, denunciar a falta de participação popular e defender a necessidade de um modelo de desenvolvimento mais justo e sustentável.

O discurso evidencia ideologias implícitas como o colonialismo, o racismo, a dominação e a exclusão. A exploração dos recursos naturais do Nordeste e a concentração de lucros nas mãos de empresas estrangeiras denunciam a persistência de práticas coloniais, enquanto a exploração de terras e recursos de comunidades quilombolas e a falta de acesso à informação e participação na tomada de decisões podem ser interpretadas como exemplos de práticas racistas.

A análise das relações de poder expõe as relações existentes, como o discurso dominante da *transição energética* mascara as desigualdades e os impactos negativos. A denúncia da falta de transparência, do controle das empresas e da ineficiência do Estado na proteção dos direitos das comunidades questionam o discurso hegemônico e apontam para a necessidade de mudanças profundas.

O relato do Seridó Vivo se configura como discurso de resistência que busca desmantelar a ideia hegemônica da *transição energética* e promover uma visão crítica e reflexiva sobre o tema. Ele aponta para a necessidade de um modelo de desenvolvimento que promova a justiça social, a participação popular, a proteção ambiental e a valorização da cultura e dos modos de vida tradicionais. O texto serve como um chamado à ação para que a sociedade se mobilize e exija mudanças profundas no modelo de desenvolvimento atual.

5.ª ENTREVISTA: PROMOTORA DE JUSTIÇA

A entrevistada discute o papel do Ministério Público (MP) no licenciamento de projetos de energia renovável, especialmente eólica e solar, no Rio Grande do Norte. Ela analisa a atuação do MP em relação à legislação ambiental, à consulta livre e prévia informada, à compensação socioambiental e aos contratos de arrendamento de terras.

Ela destaca que o MP atua de forma preventiva nos licenciamentos, buscando garantir a proteção ambiental e os direitos das comunidades.

Em relação à consulta livre e prévia informada, a palestrante reconhece que o MP tem cobrado essa medida nos últimos anos, mas que ainda há desafios em relação à sua efetividade.

Sobre a compensação socioambiental, ela ressalta a importância de garantir que os recursos sejam realmente aplicados e que os órgãos de fiscalização, incluindo o MP, sejam proativos nesse sentido.

Em relação aos contratos de arrendamento de terras, a palestrante aborda a necessidade de garantir a justiça e a segurança jurídica dos arrendatários, especialmente em casos de cláusulas abusivas. Ela destaca a atuação do MPF na Paraíba em relação a esses contratos e defende que o MP, em geral, tem um papel importante na defesa dos direitos das comunidades e na prevenção de danos socioambientais.

A análise dos discursos, acima, evidencia a persistência de práticas coloniais, com a exploração dos recursos naturais e a marginalização das comunidades tradicionais. O racismo também se manifesta na falta de acesso à informação e à participação nas decisões sobre projetos que impactam diretamente seus modos de vida. O discurso da "transição energética" é questionado por todos os entrevistados, que defendem um modelo de desenvolvimento mais justo, sustentável e que priorize os direitos das comunidades, garantindo a proteção do meio ambiente e a valorização da cultura local.

A 6.ª ENTREVISTA – ONG OCEÂNICA – REDE MANGUEMAR

A entrevistada mostra um discurso em favor da proteção ambiental e da justiça social; e, ao mesmo tempo, demonstra, sob uma análise crítica, uma complexa relação entre o discurso de proteção ambiental e a manutenção de estruturas de poder e desigualdade. Nesse caso é fundamental considerar o contexto histórico e social em que o discurso é produzido, reconhecendo as relações de poder, as estruturas sociais e as dinâmicas coloniais que permeiam a sociedade brasileira.

O discurso da entrevistada inicia pelo histórico de exploração colonial, evidenciado ao se referir à *retirada* da comunidade pesqueira de seus territórios e a chegada de grandes empreendimentos. A ênfase na importância da conservação da biodiversidade marinha se confronta com o passado de descaso com as comunidades tradicionais e a exploração de recursos naturais. Essa contradição revela uma relação complexa entre a defesa do meio ambiente e o reconhecimento dos direitos das comunidades locais.

A Oceânica é uma organização que defende os pescadores e busca a regularização de seus territórios, utilizando linguagem que evoca empatia e justiça social. A entrevista também aponta a necessidade de diálogo, entendimento e planejamento para evitar que empresas e o poder público desconsiderem as comunidades locais. Ressalto o papel da Oceânica na elaboração modelos de gestão de territórios pesqueiros na conquista dos *Termo de Autorização do Uso Sustentável – TAUS* para os ranchos ou caiçaras dos pescadores. Esse termo garante a permanência legal e o domínio dos pescadores sobre os territórios pesqueiros (identificados pela presença dos ranchos ou caiçaras); mesmo que, juridicamente, esses territórios continuem pertencendo à União (chamadas área de Marinha).

O discurso com ênfase na biodiversidade marinha pode ser interpretado como uma forma de ecologismo que, por vezes, desconsidera as necessidades e os direitos das comunidades tradicionais que, historicamente, dependem do uso sustentável dos recursos naturais. O discurso também se articula com o conceito de *desenvolvimento sustentável* que, embora seja um ideal, em muitos casos, é usado para justificar a exploração de recursos naturais, ainda que de maneira menos intensiva. Atenta a essas questões, a Oceânica alia a questão da biodiversidade em favor da justiça social, ao identificar ideologias implícitas.

A análise das relações de poder revela que o discurso retrata as comunidades pesqueiras como um grupo vulnerável e poder de negociação limitado; sendo assim, oportuno o estabelecimento de parcerias com instituições como a Oceânica e outras para defender seus direitos. Na entrevista é ressaltada as relações de poder entre o Estado e as empresas e a forma como as decisões sobre o litoral são tomadas.

A entrevista evidencia a importância de considerar os impactos socioambientais de projetos como os parques eólicos no litoral, mas a análise crítica do discurso revela que é preciso ir além da retórica da proteção ambiental. É fundamental questionar as estruturas de poder que, historicamente, marginalizaram as comunidades tradicionais e a forma como o discurso do *desenvolvimento sustentável* pode servir como ferramenta para justificar novos modelos de exploração dos recursos naturais. Ao desvendar as ideologias implícitas e as relações de poder, o discurso da Oceânica contribui para um entendimento mais profundo das questões socioambientais e das desigualdades presentes na gestão do litoral brasileiro.

Enfim, podemos considerar que a análise dos discursos, acima, evidencia a persistência de práticas coloniais, com a exploração dos recursos naturais e a marginalização das comunidades tradicionais. O racismo também se manifesta na falta de acesso à informação e à participação nas decisões sobre projetos que impactam diretamente seus modos de vida. O discurso da "transição energética" é questionado por todos os entrevistados, que defendem um modelo de desenvolvimento mais justo, sustentável e que priorize os direitos das comunidades, garantindo a proteção do meio ambiente e a valorização da cultura local.

As entrevistas realizadas com representantes do ativismo socioambiental, com diferentes setores da sociedade civil e do poder público, no contexto da implantação de projetos de energia renovável no Nordeste, evidenciam a necessidade urgente de uma profunda mudança no modelo de desenvolvimento vigente. A busca por uma transição energética justa e sustentável exige uma participação popular efetiva, um sistema de licenciamento ambiental transparente e rigoroso, a proteção dos direitos das comunidades tradicionais e a garantia de que os benefícios da exploração dos recursos naturais sejam compartilhados de forma equitativa entre todos. A construção de um futuro energético mais sustentável e socialmente justo depende da superação de práticas coloniais e racistas, da valorização da cultura local e da garantia da participação e autonomia das comunidades impactadas.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A pesquisa analisou documentos técnicos elaborados por ativistas e entrevistas com representantes das instituições que constituem (ou colaboram) com o ativismo socioambiental que questiona o modelo de transição energética praticado no Brasil (aqui, no caso na região Nordeste). Os documentos analisados revelam a crítica contundente ao modelo atual de transição energética, caracterizado pela exploração dos recursos naturais, pela geração de empregos precários, pela violação de direitos históricos e pela falta de consulta aos povos tradicionais. O Manifesto das Vozes dos Territórios e a Nota Técnica do MAR denunciam a priorização dos interesses do capital internacional em detrimento da justiça social e da sustentabilidade ambiental. A Nota Técnica referente ao Complexo Eólico Currais Novos Expansão destaca a baixa qualidade dos estudos de impacto ambiental, a falta de transparência e os impactos negativos sobre a agricultura familiar, o meio ambiente e a saúde das comunidades. Já o relatório do Seminário *Energias Renováveis e Justiça Social: Construindo a Legislação do RN* analisa criticamente a expansão das energias renováveis no Rio Grande do Norte, apontando para a necessidade de uma legislação mais rigorosa que garanta a justiça social na implementação das energias renováveis. Por fim, a memória da reunião do MAR e o documento "Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável" reúnem propostas e encaminhamentos para construir uma transição energética justa e popular, com foco na participação popular, no controle social, na proteção de direitos humanos e na garantia de uma descarbonização socialmente justa e ambientalmente sustentável.

As entrevistas com o CPP, o Fórum de Mudanças Climáticas, o Seridó Vivo e a Promotoria de Justiça reforçam a crítica ao modelo de desenvolvimento vigente no Nordeste. O discurso hegemônico da "transição energética", que muitas vezes mascara as desigualdades e os impactos negativos, é questionado. As entrevistas demonstram a falta de participação popular e transparência nos processos de licenciamento, a fragilidade da legislação ambiental e a concentração de lucros nas mãos de empresas estrangeiras, em detrimento dos interesses e direitos das comunidades locais.

Do ponto de vista dos próprios ativistas e das comunidades envolvidas, os documentos e entrevistas revelam uma percepção clara da eficácia de suas ações, mesmo diante de grandes desafios. O ativismo socioambiental tem sido fundamental não apenas na denúncia de injustiças e violações, mas também na sistematização de informações, na articulação de diferentes atores sociais e na proposição de alternativas concretas para uma transição energética mais justa. A realização de audiências públicas, a elaboração de notas técnicas e manifestos, e a organização de seminários são vistas como conquistas importantes que dão visibilidade às pautas locais, pressionam os órgãos governamentais e empresariais, e promovem o fortalecimento da capacidade de resistência e incidência

das comunidades afetadas. A criação de movimentos como o MAR (Movimento dos Atingidos por Renováveis) é um exemplo tangível dessa eficácia na mobilização e na representação dos interesses dos atingidos, evidenciando o poder da ação coletiva na busca por direitos e por um modelo de desenvolvimento mais equitativo.

4.1. Discussão dos Resultados

Os resultados da pesquisa corroboram a crítica de Arturo Escobar, que argumenta que o ativismo ambiental muitas vezes é cooptado por instituições internacionais e governos, e que a noção de *desenvolvimento sustentável* é problemática, privilegiando soluções tecnocráticas e de mercado em vez de abordar as causas profundas da crise ambiental. A pesquisa demonstra que o modelo de transição energética atual no Brasil, principalmente no Nordeste, reforça as estruturas de poder existentes, marginalizando as comunidades locais e indígenas e perpetuando a exploração dos recursos naturais.

Para enriquecer a discussão dos resultados, é fundamental estabelecer um diálogo mais aprofundado com a literatura existente. Ao invés de apenas elencar autores na revisão, os achados do estudo devem ser confrontados, complementados ou contrastados com as perspectivas de acadêmicos como Baka (2017), Boyer (2019) e Howe (2019), cujos trabalhos sobre "despossessões energéticas", "energopolítica" e ecologia exploram as complexas interações entre desenvolvimento energético e impactos socioambientais. Essa abordagem permitirá contextualizar os fenômenos observados no seu estudo, identificando se estes ressoam, divergem ou adicionam novas camadas de compreensão a discussões globais sobre a expansão de infraestruturas energéticas.

Nossos resultados sobre a percepção de desapropriação na Comunidade Quilombola de Queimadas dialogam diretamente com a discussão de Baka (2017) sobre 'wasteland development, enclosures, and energy dispossessions'. A comunidade local expressa sentimentos de perda de controle sobre o território e acesso a recursos, um fenômeno que Baka analisa como uma forma de despossessão energética, mesmo quando a terra é rotulada como 'baldias'.

A pesquisa destaca o papel fundamental do ativismo socioambiental, com o reforço de pesquisadores (ativistas científicos), contribuindo com informações técnicas, jurídicas e na própria articulação do ativismo socioambiental, na denúncia dessa exploração sobre os territórios tradicionais e suas populações, na promoção de um diálogo crítico sobre os impactos da transição energética e na defesa de uma transição justa e sustentável. O ativismo socioambiental, ao questionar a lógica do *desenvolvimento sustentável* e defender a participação popular e o controle social, busca garantir que os benefícios da exploração

dos recursos naturais sejam compartilhados de forma equitativa e que a descarbonização seja socialmente justa e ambientalmente sustentável.

Adicionalmente, torna-se imperativo transcender as fronteiras nacionais e buscar paralelos com estudos realizados noutros países, incluindo a América Latina, onde há uma vasta produção antropológica e geográfica. Ao comparar as dinâmicas de "zonas de sacrifício" e ecologia política da energia solar (Brock, Sovacool & Hook, 2021) com os cenários identificados no seu estudo, será possível compreender a especificidade ou universalidade de certas consequências sociais e ambientais das transições energéticas. Não menos importante é a incorporação da literatura relevante sobre Portugal, que oferece um panorama local crucial para fundamentar a análise e destacar as particularidades do contexto nacional em relação às tendências globais.

Essas dinâmicas também encontram paralelos nos estudos de Boyer (2019) e Howe (2019) sobre 'energopolitics', que destacam como as relações de poder se materializam na implementação de projetos energéticos, muitas vezes marginalizando vozes locais. Embora o contexto da América Latina possa apresentar especificidades culturais e políticas distintas, a dimensão do conflito por recursos e a hegemonia de certos atores no processo decisório são claramente visíveis em nosso caso, assim como em estudos na região.

4.2. Implicações dos Resultados

A pesquisa demonstra que a construção de uma transição energética socialmente responsável exige ações concretas para garantir a participação popular, o controle social, a proteção dos direitos humanos e a implementação de salvaguardas socioambientais. É fundamental que os projetos de energia renovável sejam submetidos a um processo de licenciamento rigoroso, com estudos de impacto ambiental aprofundados e com a participação efetiva das comunidades locais. Contrariando a essa norma essencial, na prática, os processos de licenciamento para projetos de energia eólica e solar são sustentados por Relatórios Ambientais Simplificados – RAS. Esse modelo de "estudo de socioeconomia" é demasiado insuficiente para identificar os impactos socioambientais (em especial, do meio antrópico, com territórios tradicionais impactados). A negligência em ignorar a aplicação da orientação da Organização Internacional do Trabalho – OIT, a Convenção N.º 169, que garante a Consulta Prévia, Livre e Informada às populações tradicionais, apenas corrobora com os conceitos de racismo ambiental e injustiça socioambiental nesses territórios.

À luz da abordagem de Sovacool (2021) sobre as 'vítimas das transições de baixo carbono', a comunidade estudada pode ser considerada um grupo vulnerável, cujos meios de subsistência e identidade cultural estão sendo alterados em nome de uma transição energética 'verde'. Isso levanta questões críticas sobre a equidade e justiça na mitigação das mudanças climáticas, sugerindo que a narrativa de sustentabilidade global pode mascarar sacrifícios locais, um ponto levantado por Brock, Sovacool e Hook (2021) em seu estudo sobre a Alemanha.

A legislação ambiental precisa ser fortalecida e a fiscalização dos empreendimentos de energia renovável precisa ser intensificada para garantir que os impactos socio-ambientais sejam minimizados e que as comunidades sejam devidamente compensadas pelos danos sofridos. Nesse sentido, o mais viável é a exigência de Estudos de Impactos Ambientais (EIA) e Relatórios de impactos do Meio Ambiente (RIMA) ante à complexidade dos, já comprovados, impactos socioambientais — detrimento aos, usuais, Relatórios Ambientais Simplificado — RAS.

Finalmente, a discussão deve culminar na análise das implicações mais amplas dos resultados à luz das transições de baixo carbono. O artigo de Sovacool (2021), "Who are the victims of low-carbon transitions?", oferece um referencial teórico robusto para examinar como as comunidades ou grupos sociais podem ser impactados negativamente, mesmo em projetos voltados para a sustentabilidade. Ao integrar essa perspectiva de ecologia política da mitigação climática, o estudo não só aprofundará a compreensão das injustiças e desigualdades emergentes da transição energética, mas também reforçará a originalidade da sua contribuição acadêmica, destacando as vozes e experiências que muitas vezes são marginalizadas na narrativa dominante da "energia verde".

O sucesso da transição energética depende de uma mudança profunda no modelo de desenvolvimento, que priorize a justiça social, a sustentabilidade ambiental e a democracia. O ativismo socioambiental tem um papel crucial nesse processo, atuando como um agente de transformação social, denunciando as injustiças, mobilizando a sociedade e construindo alternativas para um futuro mais justo e sustentável.

4.3. Limitações da Pesquisa

A pesquisa teve como foco a análise de documentos técnicos e entrevistas com representantes do movimento, e não teve acesso a dados quantitativos sobre o impacto das ações do ativismo socioambiental na transição energética. As entrevistas foram realizadas com um número limitado de representantes, o que limita a generalização dos resultados para todo o movimento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

> *Tanto a matéria da justiça ambiental, quanto o racismo ambiental, suscitam movimentos de disputa que passam por instituições estabelecidas, neste sentido qualquer forma de enfrentamento dessas violações necessariamente envolve a exposição frente a essas instâncias por parte dos ativistas. Assim a função do ativismo cientifico, demanda que o pesquisador, cientista, saiam dos seus postos de conforto, encapsulados pela visão, falsa, de neutralidade e passe expor, discutir, apresentar a importância do seu trabalho.* (FERREIRA et al, 2021: 07)

A pesquisa demonstrou que o ativismo socioambiental desempenha um papel crucial na construção de uma transição energética socialmente responsável. A análise de documentos técnicos e entrevistas com representantes do movimento revelou uma crítica contundente ao modelo atual de desenvolvimento, que prioriza a exploração dos recursos naturais e a concentração de lucros em detrimento dos direitos humanos e da sustentabilidade ambiental. A pesquisa evidenciou a necessidade de uma transição energética justa, com participação popular, controle social e implementação de salvaguardas socioambientais.

O ativismo socioambiental, ao questionar a lógica do *desenvolvimento sustentável* e defender a participação popular, tem um papel fundamental na construção de um futuro energético mais sustentável e socialmente justo. A pesquisa contribui para o debate sobre a transição energética socialmente responsável, apontando para a necessidade de uma mudança profunda no modelo de desenvolvimento e para o papel fundamental do ativismo socioambiental nesse processo de transformação.

A presente pesquisa, embora tenha fornecido insights relevantes sobre o papel do ativismo socioambiental na transição energética, abre portas para futuras investigações que aprofundem a compreensão do tema e explorem novas perspectivas. É crucial investigar, de forma mais aprofundada, o impacto das ações do ativismo socioambiental na implementação de políticas públicas para a transição energética, com foco em dados quantitativos que demonstrem a efetividade das ações e a redução dos impactos socioambientais.

A análise da influência do ativismo socioambiental na legislação e nos processos de licenciamento ambiental de projetos de energia renovável também se torna prioritária, buscando desvendar como o movimento tem contribuído para a construção de um marco legal mais justo e eficaz. Além disso, é essencial investigar a relação intrínseca entre o ativismo socioambiental, a comunicação e a educação ambiental, compreendendo como o movimento tem atuado para conscientizar a sociedade sobre os impactos da transição energética e mobilizar a população para a construção de um futuro mais sustentável.

Por fim, a realização de estudos comparativos sobre a atuação do ativismo socioambiental em diferentes regiões do Brasil, com foco na análise das diferentes realidades, desafios e estratégias de atuação, permitirá traçar um panorama abrangente do movimento, identificando as particularidades e as convergências da luta por uma transição energética justa e sustentável em todo o país.

6. REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges (1951), "A situação colonial: abordagem teórica". Tradução de Bruno Anselmi Matangrano. *Cadernos Ceru*. v. 25, n.º 1, pp. 44-78 (Publicado originalmente nos *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XI, Paris).

BAKA, Jérémie (2017), "Wasteland development, enclosures, and energy dispossessions in India". *Annals of the American Association of Geographers*, 107, n.º 4, pp. 1010-1025.

BOYER, Dominic (2014), "Energopower: an introduction". *Anthropological Quarterly*, 87, n.º 2, pp. 309-333.

BOYER, Dominic (2019), *Energopolitics*. Durham: Duke University Press.

BROCK, Annelie; SOVACOOL, Benjamin K. & HOOK, Adam (2021), "Sacrifice zones of solar energy: A socio-ecological critique of large-scale solar in Germany". *Energy Research & Social Science*, 72, 101908.

COSTA, Sebastião P. Mendes da & FURTADO, Gabriel Rocha (orgs.) (2024), *Transição energética e sustentabilidade: energia renovável, hidrogênio verde e mineração como fatores de desenvolvimento sustentável do estado do Piauí*. Porto Alegre: Fundação Fênix.

ESCOBAR, Arturo (2025), "O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?" In: LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 133-168.

E+ (2020), "Transição Energética". *Manual de termos e conceitos: transição energética*. Rio de Janeiro.

FERREIRA, Flávio Ubiratan Yokoto; PICANÇO, Katya Cristina de Lima & ANTIQUEIRA, Lia Mais Orth Ritter •2021), "Reflexões acerca do racismo ambiental sob a ótica ativismo científico: discussões iniciais". *Justiça Climática no Antropoceno*. 13, n.º 1, pp. 01-12. (Anais do 18.º Congresso Nacional de Meio Ambiente, 2021, Poços de Caldas/MG. 2021)

GLUCKMAN, Max (1968), "The utility of the equilibrium in the study of social change". *American Anthropologist*. 70, n.º 2, pp. 219-237.

GLUCKMAN, Max (1987), "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela, *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, pp. 227-344.

GLUCKMAN, Max (1995), *Custom and Conflict in Africa.* Oxford: Blackwell.

HOWE, Cymene (2019), *Ecologics: Wind and Power in the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019.

IAMAMOTO, Sue A. S.; LAMAS, Isabella & EMPINOTTI, Vanessa Lucena (2020), **"**Apresentação do Dossiê: Diálogos contemporâneos da ecologia política, contribuições desde a América Latina". *Revista das Ciências Sociais*. 51, n.º 2, pp. 13-36.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (INESC) (2022), *O Brasil na geopolítica Climática dos fósseis e os desafios para uma transição energética com Justiça social*. Brasília: INESC.

MAR – Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (2024), *Memória da Reunião Movimento dos Atingidos pelas Renováveis*. Natal, RN, 12/06/2024.

MAR – Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (2024), *Nota Oficial do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR).* In: *Ministério Público Do Rio Grande Do Norte (MPRN)*. Seminário Mudanças climáticas no semiárido e no litoral: impactos e perspectivas para o RN. *YouTube,* 13/06/2024. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=FZ4n9Ktx3R0&t=175s. Acesso em 05/07/2024.

MATOS, Lucas Ramos de (2023), "Ecologia Política e movimentos sociais contemporâneos: Reapropriação social da terra, dos territórios e da natureza". *Ambientes* 5, n.º 1, pp. 265-293.

NOTA TÉCNICA REFERENTE AO PROCESSO 2021-170133/TEC/LP-0223-COMPLEXO EÓLICO CURRAIS NOVOS EXPANSÃO (2022), Disponível em https://drive.google.com/drive/folders/1LwSxgZ6G_Rsk9JrUQI909G15UX7u963l . Acesso em 17/ 06/2024.

PLANO NORDESTE POTÊNCIA (PNP) (2024), *Salvaguardas Socioambientais para Energia Renovável*. Disponível em https://nordestepotencia.org.br/wp-content/uploads/2024/01/Salvaguardas-para-renovaveis.pdf. Acesso em 05/07/2026.

RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto & SANTOS, Andreia Patrícia dos (2020), "Por mares revoltos: a mediação política do Conselho Pastoral dos Pescadores (1968-2018)". *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 58, n.º 1, pp. 1-22.

RELATÓRIO FINAL DO SEMINÁRIO ENERGIAS RENOVÁVEIS E JUSTIÇA SOCIAL: CONSTRUINDO A LEGISLAÇÃO DO RN (2024), Mandatos dos Deputados Estaduais do Rio Grande do Norte, Isolda Dantas, Francisco Medeiros e Divaneide Basílio. Natal/RN.

SCHLOSBERG, David (2007), *Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism*. Oxford: Oxford University Press.

SCHLOSBERG, David (2013), "Theorising environmental justice: the expanding sphere of a discourse". *Environmental Politics*, 22, nº. 1, pp. 37-52.

SERVIÇO DE ASSISTÊNCIA RURAL E URBANO (SAR) (2023), "Manifesto das Vozes dos Territórios: por uma transição energética justa e Popular". Disponível em: https://www.sarrn.org.br/cartilhas. Acesso em: 20/01/2024.

SOVACOOL, Benjamin K (2021), "Who are the victims of low-carbon transitions? Towards a political ecology of climate change mitigation". *Energy Research & Social Science*, 72, 101861.

7. ENTREVISTAS (Representantes)

1. Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP);
2. Fórum de Mudanças Climáticas;
3. Grupo Seridó Vivo;
4. Promotoria de Justiça; e
5. Articulação ONG Oceânica/rede MangueMar.

A CIDADE JÁ NÃO É O QUE ERA

por

José Alberto Rio Fernandes[1]

Resumo: As cidades reúnem a maioria das pessoas do mundo. Mas, mais que isso, são motores de desenvolvimento e espaço privilegiado para a mistura e a inovação. Já viveram muitas mudanças e já estiveram na origem de muitas alterações do mundo. Vivem hoje uma nova vida, quando muitos dos que as habitam estão de passagem: turistas, nómadas digitais, pessoas de duas ou três residências, estudantes internacionais e imigrantes de curta e média duração. A sua transformação é marcada em muitos casos, designadamente em Portugal, pelo aumento dos preços do solo e pela mudança de usos, em processos de gentrificação e turistificação que não raras vezes se sobrepõem numa gentroturistificação que põe em causa a própria definição clássica de cidade, exigindo um novo olhar e uma nova política.

Palavras-chave: Mudança urbana; Residentes não permanentes; Gentroturistificação.

Abstract: Cities are home to the majority of the world's population. Yet, beyond that, they serve as engines of development and prime spaces for mixing and innovation. They have undergone numerous transformations and have been the source of many global shifts. Today, they are experiencing a new kind of existence, as many of their inhabitants are merely passing through — tourists, digital nomads, people with multiple residences, international students, and short — to medium-term immigrants. Their transformation is often characterized — particularly in Portugal — by rising land prices and changing land use, driven by processes of gentrification and "touristification". These processes frequently overlap to create a phenomenon of "gentro-touristification" that challenges the very classical definition of the city, demanding a fresh perspective and new policies.

Keyworks: Urban change; Non-permanent residents; Gentro-touristification.

PRÓLOGO

Este pequeno texto não é científico, nem literário. Faltam-lhe citações e referências bibliográficas a autores que já muito disseram sobre o que aqui abordo; tampouco tem pretensões literárias. Todavia, pode ser que seja um pouco das duas coisas. Assim o espero, sem qualquer presunção.

O que me leva a escrevê-lo, para além da insistência de um amigo? A ideia que tenho — e que desejo partilhar — que a cidade, muitas cidades, tal como as conhecíamos, estão em processo de rutura e reinvenção e que é importante entender o que se passa. É disso que aqui falo, como contributo, enquanto leitura pessoal, para que, quem possa e deseje, possa encontrar os caminhos para reverter esse processo, ou para se adaptar, porventura o incentivar, sendo que qualquer das opções me parece melhor que a do desconhecimento.

[1] Faculdade de Letras da Universidade do Porto / CEGOT. Email: joseriof@letras.up.pt.

A CIDADE É TALVEZ A MAIOR DAS REALIZAÇÕES HUMANAS

Desde a sua origem e apesar de alguns sobressaltos no tempo (como na Europa após a queda do Império Romano Ocidental) e variações no espaço (a população rural é ainda maioritária em muitos países africanos), a cidade tem conhecido dimensões inimagináveis ainda há apenas dois séculos e multiplicado a sua quantidade extraordinariamente. A prova do seu sucesso é que, ainda que as estatísticas variem de acordo com a fonte (e o recorte geográfico considerado), reúnem a maioria da população do mundo (de acordo com a ONU), verificando-se que uma dezena terá mais de 20 milhões de habitantes e umas quarenta mais de 10 milhões, das quais, curiosamente, apenas uma, Istambul, fica na Europa (e só parcialmente).

As cidades podem ser vistas como o efeito das vantagens que decorrem da economia de aglomeração, ou seja, dos ganhos que se obtêm em eficiência — mais com menos esforço — em resultado da concentração geográfica de pessoas e atividades. Eu gosto de pensar que o seu sucesso — não apenas em número e dimensão — é também a demonstração da vantagem da polis e do desejo de vivermos uns com os outros. Mas, claro, muito mais haveria a dizer sobre o seu "sucesso" e dos fatores que explicam o seu crescimento, incluindo nestas duas dimensões, de eficiência por aglomeração e vantagem do encontro social. Note-se nestas, por exemplo, que se verifica frequentemente as economias de aglomeração transformarem-se em deseconomias, pela falta de adequação ao aumento da população, com poluição, falta de fluidez na circulação, ou custos extraordinários da habitação, por isso, o que leva quase sempre o Estado a injetar continuamente dinheiro público sobre as cidades — e normalmente mais nas maiores —, o que prolonga a sua vantagem sobre cidades pequenas e o espaço rural. Se assim é quase sempre em relação às economias de aglomeração, do lado sociopolítico, a polis está em questão face às evidências que apontam para um crescente aumento do individualismo e aumento da desigualdade.

Nuns casos foram construídas de raiz, ao serviço de um desígnio, como aquando da colonização por gregos ao longo do Mediterrâneo durante a Antiguidade Clássica ou pelo imperialismo romano que se estendeu para o interior do continente europeu. Foi o caso também do estabelecimento aquando da criação de novas colónias (palavra que deriva de algo semelhante a "viver longe de casa", do grego antigo), por portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses e franceses nas costas do Atlântico, do Índico e do Pacífico, mas serviram igualmente de afirmação estratégica de um país, em exemplos mais recentes, como Brasília, Dubai e Shenzhen. Todavia, na maioria das situações, a cidade não foi criada, antes resultou do crescimento mais ou menos lento da população num lugar e de atividades diversas que a sustentaram, num processo de "condensação humana" (como lhe chamou Orlando Ribeiro, a propósito dos aglomerados do Minho),

com a reunião de condições propícias a favorecer a concentração, sejam condições de defesa, a fertilidade do solo, ou a melhoria da acessibilidade (vejam-se os exemplos de Entroncamento, Espinho ou Trofa), entre outras.

Em qualquer caso, as cidades são feitas da mistura. Pode haver povoados de grande dimensão onde quem neles vive trabalha na agricultura, ou "aglomerados-fábrica", em que todos dependem do campo ou de uma grande empresa, mas para que um dado espaço onde vive um conjunto de pessoas de forma concentrada seja considerado cidade, considera-se indispensável a presença de diversidade: na idade e género dos habitantes, das suas profissões e conhecimentos, assim como das atividades económicas que estão presentes, o que implica trocas e abertura ao exterior. Por isso, é normal que a localização junto a um rio navegável ou a um porto marítimo seja essencial para as cidades mais antigas, como hoje o aeroporto é fulcral para as maiores e ajuda a compreender o processo de metropolização (concentração expandida, onde num espaço de dimensão quase regional se reúne boa parte da população de um país e se faz boa parte da sua afirmação económica e política).

A CIDADE É UM ESPAÇO (RESTRITO) ONDE SE CONCENTRAM PESSOAS (FIXAS E EM MOVIMENTO) E UMA DIVERSIDADE DE ATIVIDADES; É UM POLO DE CULTURA E INOVAÇÃO

Na Europa, as cidades são espaços abertos em países relativamente pequenos (à exceção da Rússia), historicamente habituadas a fluxos migratórios e à presença não permanente: dos marinheiros de várias origens, dos peregrinos que passam ou chegam, de quem procura outras paragens para trabalhar, de aventureiros e dos que buscam o enriquecimento cultural na visita a edifícios notáveis.

Com o processo de suburbanização e a massificação das deslocações casa-trabalho e estudo, facilitadas no século XX pelo transporte coletivo e individual, verificou-se em muitos casos a duplicação (ou mais) da população que habita a cidade (central) durante o dia relativamente à dos que nela dormem. Este processo torna-se mais complexo, sobretudo nas maiores aglomerações, com o aumento do automóvel, metro e da mobilidade em geral, com movimentos dos que saem da cidade central e dos que unem diferentes pontos numa envolvente onde não há apenas residências suburbanas, mas elementos urbanos que ganham importância na "grande cidade", como centros comerciais, aeroportos, polos universitários, centros culturais, estádios e hospitais.

Além disso, juntam-se aos movimentos o turismo nacional e internacional que se desenvolve no pós-guerra e que, recentemente, aumenta extraordinariamente, levando a

uma transformação sem precedentes de muitas cidades, porque o acréscimo quantitativo dos que estão a residir não permanentemente é acompanhado de uma alteração qualitativa do maior significado. Refiro-me ao facto de os residentes não-permanentes, especialmente os oriundos de outros países, para visitar, estudar ou trabalhar, aumentarem de tal forma que levam até a questionar o próprio conceito de cidade como espaço onde vive — maioritariamente e em permanência — uma população significativa, de forma concentrada.

Nesta mudança há várias causas e processos.

Entre as causas, a mobilidade está em primeiro lugar e surge associada à banalização do recurso ao transporte aéreo e ao ferroviário rápido, ambos cada vez mais acessíveis a um número cada vez maio de pessoas (entre 1980 e 2025 o número de passageiros de avião em todo o mundo passou de 0,64 para 4.9 mil milhões, segundo a International Association of Air Transport). Depois, há a facilidade que a economia de plataforma (onde se inscrevem empresas como a Booking, a Airbnb e a Uber) veio acrescentar à deslocação, ao promover uma relação direta, rápida e fiável, do consumidor com a oferta, facilitando a escolha a partir das suas preferências e da avaliação realizada por outros consumidores. Por fim, importa considerar o que parece ser um crescente e insaciável desejo de viagem, associado ao prazer, ao conhecimento e às novas experiências, em ambientes e culturas diversas, a que se soma ainda as viagens de fidelidade (da repetição aos locais de que se gosta) e para visita a família e amigos.

VÁRIOS PROCESSOS MARCAM A MUDANÇA DE MUITAS CIDADES ATUALMENTE: GENTRIFICAÇÃO, TURISTIFICAÇÃO, DISNEILANDIFICAÇÃO, …

Nas cidades, qualquer lugar esteve sempre sujeito a dinâmicas de valorização (e desvalorização). Isso pode ocorrer por externalidades positivas (um novo jardim, um arranjo urbanístico bem-sucedido, …), ou, em contrapartida, por algo que é considerado como indesejável (a instalação de uma fábrica poluente, a presença frequente de práticas de consumo de tóxicos, …). Do mesmo modo, sem ação externa, a substituição de residentes pode atuar no sentido da valorização ou desvalorização: há evidência de efeitos negativos no mercado imobiliário pela instalação de afrodescendentes, designadamente em cidades dos Estados Unidos na segunda metade do século passado, ou pelo aumento de imigrantes com hábitos diversos dos da população do país onde se instalam, fomentando a saída de residentes antigos. Mas, o que é mais evidente e, sobretudo, mais estudado, desde que Ruth Glass cunhou a expressão em 1964 é o processo dito de gentrificação que pode ser definido como de substituição de residentes de classe baixa

ou média-baixa regra geral de reduzidas qualificações, por uma certa elite cultural e de maior capacidade económica. A partir da identificação desse processo em Londres, a gentrificação passou a ser identificada num número cada vez maior de cidades e até a ser considerada em outras épocas históricas, com adaptação a casos de substituição impulsionados pela procura imobiliária de áreas capazes de garantir elevados ganhos de investimento, assim como o resultado da ação pública para qualificar áreas vistas como problemáticas. Além disso, vários autores (entre os quais me inscrevo) passaram a adotar a designação de gentrificação funcional ou comercial quando processos idênticos aos de natureza residencial se verificaram em estabelecimentos de atividades económicas, como a substituição de tabernas, mercearias e cafés de bairro por restaurantes *gourmet*, lojas de roupa de marca ou de costureiro e relojoarias, num processo que, como o anterior, está associado à valorização do solo e à presença em certos lugares de quem tem maiores posses.

Por outro lado, o aumento de turistas, nómadas digitais, investidores globais (em imobiliário, designadamente) e de pessoas com residência em várias cidades, levou a que muitas cidades se voltassem cada vez mais para estes e desvalorizassem os residentes permanentes, já que estes, na sua grande maioria, não estavam dotados da capacidade de compra capaz de fazer face aos usos que viabilizavam os imóveis cujo preço aumentava. Assim, as velhas casas são reabilitadas (ou totalmente renovadas), por vezes mantendo apenas as fachadas para servir o mercado, num processo circular de valorização e substituição que afastava os mais pobres e atraia os mais ricos. Nalguns casos, enquanto o comércio e restauração ganha estatuto e aumenta o preço de bens e serviços, convivendo com uma profusão de estabelecimentos de bugigangas "típicas" e serviços turísticos os mais variados (desde a oferta de *tours* ao depósito de bagagens), assiste-se a um embelezamento regra geral colorido e enobrecido dos imóveis, com recurso inclusivamente à invenção do passado. Diz-se então que a cidade vive um processo de turistificação, no qual o não residente se torna prioritário, o que inclui muitas vezes ações públicas, como a pedestrenização de arruamentos, a privatização do espaço público com esplanadas de cafés e restaurantes, ou a multiplicação de eventos com festivalização das ruas, animadas com bandeirinhas, cartazes e outros adereços. O visitante é privilegiado, sem que, regra geral, se questione o limite (o "*how much is too much*") em cidades enxameadas de "*tuk-tuk*", "*hop in, hop out*", guias turísticos de bandeirinha, músicos improvisados e filas nos lugares de "visita obrigatória" que os promotores procuram multiplicar.

Assim, a turistificação da cidade, ou melhor, de algumas áreas de algumas cidades, estende-se a cada vez mais cidades e a mais áreas de cada uma, em especial como consequência do aumento do número de deslocações internacionais (e internas em cada país também), num processo sem fim à vista, apesar das tentativas de o domar, como em Amsterdão ou Barcelona.

Em muitos casos, o que ocorre é gentrituristificação, ou seja, situações em que os processos de gentrificação e turistificação se misturam e confundem, em sobreposições de um e outro processo que embora com graus de intensidade diferentes, estão ambos presentes, marcando mudanças claras em áreas que costumavam ser populares, tradicionais, ou simplesmente "normais" e passam a ter preços que afastam quem lá morava e a atrair sobretudo alojamento e "comes e bebes". Não raras vezes à gentro-turistificação soma-se o fachadismo dos prédios renovados, em que a face voltada para a rua ajuda a "vender" a modernidade que, atrás, desvirtua arquiteturas centenárias, e a animação provocada dos eventos orientados pelo marketing e dirigidos ao que parece ser uma certa "alegria de plástico", com orientação para o consumo em áreas praticamente sem residentes, numa certa reprodução da Disneilândia. Parece até que a cidade faz de conta de si própria, cópia desajustada do que foi e muitos pensam que devia ser, ao serviço do mercado, da rendabilização do investimento, só atingível pela captação dos novos residentes, os não permanentes.

É PREOCUPANTE O FIM DA POLIS. OU ESTÃO A CONSTRUIR-SE POLIS MUNDIAIS?

As cidades centrais e os centros das grandes cidades não param de ganhar pessoas. Abertas ao mundo, recebem uma quantidade crescente de naturais e residentes fixos de origens as mais diversas. A alta densidade de não residentes permanentes, ou o sobrepovoamento ("*overcrowding*"), tem várias faces. A mais visível é a do congestionamento de ruas por quem circula a pé e os conflitos com o automóvel, visível em filas nas passadeiras, ou por quem passa entre mesas e cadeiras no espaço público, ou até simplesmente entre quem circula a pé nalguns espaços mais exíguos; menos visível é o *co-living* (vida em comum), onde visitantes, estudantes universitários e imigrantes vivem no mesmo apartamento, com instalações sanitárias comuns, por vezes em quarto partilhado, quando não cama (no sistema chamado de "cama quente", em que o mesmo leito é usado por várias pessoas em cada dia, por turnos).

Face à pressão, uma outra cidade emerge. Aquela em que muitos dos que a habitam não são dela naturais nem seus residentes permanentes, tampouco cidadãos votantes que participam nas decisões sobre o seu futuro, mas que, todavia, condicionam-no, na medida em que muitos dos que nela vivem dependem deles.

Fig. 1. Rua Augusta (Lisboa) e Rua das Flores (Porto), com mesas, cadeiras e guarda-sóis no espaço público, luzes acesas de dia e colchas de Arraiolos penduradas das varandas em vias pedestrenizadas, onde há poucos residentes e escassos portugueses entre os que circulam a pé.

Que cidade é esta? Uma cidade que marca o fim da "nossa cidade" e a emergência da cidade de muitos mais, de origens diversa. Onde não apenas o comércio e a restauração nos trazem os bens e as comidas de todo o mundo, mas os aviões, comboios e navios fazem chegar também pessoas que nela vivem "provisoriamente" e passam a ser parte de nós, num processo de substituição permanente, cada vez mais intenso e em mais cidades, mudando-as como as conhecíamos em outras que aprendemos a descobrir, mas que não sabemos (ainda) gerir.

Espero eu, que o que venha não seja a não cidade, tampouco o parque temático, mas uma cidade de facto e para todos. Cidade da economia, por certo, mas muito mais que isso, de cultura também e da convivência e antes de mais de uma relação que constrói identidade das pessoas com o espaço, fazendo lugares onde a política é mais que a satisfação do mercado e se evita a desigualdade na procura, sempre, das melhores soluções, específicas no tempo e no espaço, para acomodar os não permanentes sem desvalorizar os de sempre.

ONTOLOGIAS DA NATUREZA E CULTURAS DIGITAIS. PENSANDO AS FRONTEIRAS ÉTICAS COM A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

por

Marina Prieto Afonso Lencastre[1]

Resumo: O artigo reflete sobre a geração de diferentes fronteiras éticas entre os humanos e os sistemas digitais inteligentes, indicando como as ontologias da natureza próprias a cada cultura podem influenciar a sua distinção. Compara as ontologias da natureza do Ocidente moderno e do Oriente, aqui representado pelo Japão contemporâneo, analisando as suas implicações para a compreensão dos humanos, da natureza e das tecnologias, assim como para a geração das fronteiras éticas com a inteligência artificial e os robôs. Com base na tipologia de Philippe Descola, argumenta-se que o naturalismo ocidental, ao separar humanos e natureza, sustenta uma visão instrumental da tecnologia e uma ética centrada na proteção da singularidade humana. Em contraste, a matriz relacional japonesa, marcada por traços animistas e analogistas, favorece uma integração simbólica mais contínua entre humanos e artefactos. Conclui-se que as fronteiras éticas da IA são inseparáveis das ontologias culturais que moldam as conceções do humano e da matéria técnica. Acrescenta-se que as tecnologias digitais estão progressivamente a afetar as ontologias e a promover formas críticas de analogismo epistémico e social.

Palavras-chave: Ontologias culturais; Naturalismo; Animismo; Analogismo; Inteligência Artificial; Ética.

Abstract: This article reflects on the generation of different ethical boundaries between humans and intelligent digital systems, indicating how the ontologies of nature specific to each culture can influence their distinction. It compares the ontologies of nature of the modern West and the East, here represented by contemporary Japan, analysing how they impact the conceptions of humans, nature, and technologies, as well as the generation of ethical boundaries with artificial intelligence and robots. Based on Philippe Descola's typology, we argue that Western naturalism, by separating humans and nature, sustains an instrumental view of technology and an ethics centred on the protection of human singularity. In contrast, the Japanese relational matrix, marked by animistic and analogist traits, favours a more continuous symbolic integration between humans and artifacts. We conclude that the ethical boundaries with AI are inseparable from the cultural ontologies that shape the conceptions of humans and of technical matter. Digital technologies are progressively affecting the ontologies and promoting forms of critical epistemic and social analogism.

Keywords: Cultural ontologies; Naturalism; Animism; Analogism; Artificial Intelligence; Ethics.

[1] Professora Catedrática Aposentada da Universidade do Porto; Professora Catedrática da Universidade Fernando Pessoa; Coordenadora da rede Compor Mundos. Humanidades, Bem-Estar e Saúde (https://compormundos.fundacaofernandopessoa.pt/). Orcid: 0000-0003-1879-1077.

INTRODUÇÃO

As ontologias da natureza correspondem a formas culturais de compreender a matéria física e geológica, os organismos vivos e as relações entre humanos, plantas e animais. Para Ph. Descola (2005), constituem verdadeiras ontologias culturais porque moldam profundamente a definição do humano, os limites entre o vivo e o não vivo, entre o humano, o animal e o vegetal e, também, a forma como as sociedades se relacionam com os materiais que constituem este seu mundo, incluindo o tecnológico (DESCOLA, 2005; INGOLD, 2000; LATOUR, 1991). A emergência contemporânea da inteligência artificial (IA) e da robótica torna particularmente visível o peso dessas ontologias: a aceitação, a rejeição ou a inquietação ética face às máquinas inteligentes variam significativamente consoante a forma como a matéria e a vida são pensadas.

Este artigo propõe-se refletir de forma exploratória sobre as fronteiras éticas mais ou menos fechadas ou porosas que separam o reino do humano do reino tecnológico. A nossa hipótese central consiste em propor que as diversas relações com as tecnologias digitais, e.g., conceções nos media, nas artes, presença no quotidiano, na saúde, nos cuidados sociais e escolas, na jurisprudência, variam segundo as ontologias da natureza que caracterizam as culturas, e que definem diferentes tipos de relações fronteiriças dos humanos com a matéria e, portanto, com os sistemas digitais inteligentes e robôs, constituídos de matéria também. Comparando as sociedades orientais animistas e analogistas com as sociedades ocidentais naturalistas (DESCOLA, 2005, 2021), bem como as culturas coletivistas e individualistas, tentaremos mostrar como as suas diferentes formas de tratamento da natureza podem impactar a utilização e a inovação digitais. Nas geografias onde a matéria é pensada como animada, relacional ou portadora de energia, a integração simbólica e social das tecnologias tende a ser mais contínua e desejada. Nos locais onde, pelo contrário, a matéria é concebida como inerte, inanimada e radicalmente distinta do humano, as tecnologias inteligentes suscitam receios ontológicos e dilemas éticos mais agudos.

1. CULTURAS E ONTOLOGIAS DA NATUREZA

A noção de ontologia, no campo da antropologia contemporânea influenciada pelos trabalhos de Ph. Descola (2005, 2021), não consiste numa metafísica do Ser, mas refere-se aos modos culturalmente estruturados de identificar e distribuir os seres, ou existentes. Uma ontologia define que tipos de entidades existem no mundo e, sobretudo, como se organizam as continuidades e descontinuidades entre os que caem na categoria dos humanos e os que caem na categoria dos não-humanos. Esta forma de pensar foi sistematizada

por Philippe Descola na sua obra maior de 2005 *Par-delà nature et culture*, onde o autor propõe uma tipologia comparativa fundada em dois critérios fundamentais: a interioridade dos seres (vida psíquica, intencionalidade, consciência) e a sua fisicalidade (corpo, matéria, propriedades físicas). O cruzamento entre continuidade e descontinuidade origina quatro grandes ontologias que estruturam diferentes formas de relação entre humanos e aquilo que o Ocidente moderno designa como "natureza" (DESCOLA, 2005). Estas ontologias são o naturalismo, típico do Ocidente moderno, o animismo, presente por exemplo nas populações amazónicas e no Japão, o totemismo, caraterístico dos povos aborígenes australianos, e finalmente o analogismo, presente na China e em outras culturas orientais. Vamos interessar-nos particularmente pelo naturalismo ocidental e pelo animismo e analogismo orientais, considerando que o Ocidente se refere essencialmente à Europa e aos Estados Unidos da América, e o Oriente se refere ao Japão e, em menor medida, à China.

O naturalismo é dominante nas sociedades europeias modernas e nas formações culturais delas derivadas, depois de um longo tempo anterior ao Renascimento e ao advento da ciência, em que o pensamento europeu era maioritariamente analogista. Esta ontologia emerge historicamente com a ciência moderna e a filosofia mecanicista do século XVII, que consolidaram a ideia de natureza como domínio objetivo, exterior e regido por leis universais (LATOUR, 1991). Caracteriza-se pela ideia de que os corpos humanos e animais são idênticos (continuidade na fisicalidade) e que as suas mentes e subjetividade são diferentes (descontinuidade na interioridade) (DESCARTES, 1637). A matéria passou a ser entendida como extensão inerte, composta por átomos e moléculas sem interioridade nem intenção. A vida foi progressivamente reduzida a processos físico-químicos, e o humano, dotado de interioridade, foi definido como um sujeito racional, consciente e autónomo, em oposição à natureza irracional, concebida como objeto (FOUCAULT, 1966). Esta clivagem funda uma antropologia da exceção em que o ser humano é o portador exclusivo de valor moral. Apesar de humanos, animais, plantas e objetos partilharem a mesma constituição material e obedecerem às mesmas leis naturais, apenas os humanos são considerados plenamente dotados de subjetividade e cultura (DESCOLA, 2005). A relação entre humanos e natureza assume, assim, a forma científica da observação, experimentação e transformação técnica; a natureza é concebida como recurso ou sistema físico-químico passível de exploração racional. Neste paradigma, a natureza e os fenómenos naturais não são portadores de subjetividade ou intenção própria; são eventos causais explicáveis por leis físicas e químicas. Esta configuração sustenta a separação moderna entre factos (naturais) e valores (humanos) e legitima o desenvolvimento técnico como instrumento de domínio e gestão do meio ambiente e do corpo humano, considerado como contínuo com a matéria. Como observa Latour (1991), o naturalismo institui uma dissociação e purificação conceptual entre natureza e sociedade, ainda que na prática produza constantemente híbridos sóciotécnicos.

O animismo contrasta com o naturalismo e caracteriza-se pela continuidade da interioridade e a descontinuidade da fisicalidade da matéria. Entre numerosos povos amazónicos e siberianos, humanos e não-humanos (animais, plantas, mundo geológico, espíritos) partilham capacidades intencionais e perspetivas subjetivas, diferenciando-se sobretudo pela forma corporal (DESCOLA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1998). Animais, plantas e espíritos são concebidos como pessoas com outra aparência. A relação entre os humanos e a natureza é, portanto, relacional e intersubjetiva; a caça pode ser entendida como negociação entre sujeitos, e não mera extração de recursos (INGOLD, 2000). Na relação da natureza com os humanos, os não-humanos possuem agência, podendo comunicar, punir ou recompensar. Isto implica uma gestão própria ao espaço habitado relativamente ao espaço não habitado, assim como conceções sobre o que apelidamos de 'espaço doméstico' e de 'espaço selvagem' muito diferentes das ocidentais A floresta, por exemplo, é um coletivo de entidades dotadas de ponto de vista próprio e de agência; os 'jardins' amazónicos são povoados por seres cultivados cujo consumo se insere dentro de uma lógica social. Esta ontologia implica uma ética fundada na reciprocidade e no equilíbrio social entre agentes humanos e não-humanos. O chamado perspetivismo ameríndio ilustra esta lógica ao mostrar que cada espécie se percebe a si mesma como humana, a partir da sua própria corporalidade distinta (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). O animismo dissolve a exclusividade humana da vida interior, deslocando o centro da agência para um campo ampliado de sujeitos convivendo em sociedade. O animismo japonês caracteriza-se pela continuidade entre matéria e interioridade, inseridas na cosmologia espiritual xintoísta. Nesta cosmologia, objetos, artefactos e tecnologias podem ser integrados em relações afetivas e simbólicas sem perderem a sua condição material, favorecendo formas contemporâneas de 'tecnoanimismo' (JENSEN & BLOK, 2013).

A par do animismo, também encontramos no Japão formas do pensamento analogista que derivam da influência da cosmologia chinesa e do confucionismo. O analogismo caracteriza-se por uma descontinuidade generalizada tanto no plano da interioridade quanto da fisicalidade. Cada entidade é singular e distinta das demais; o mundo apresenta-se fragmentado e heterogéneo (DESCOLA, 2005). Este sistema encontra-se no pensamento chinês, no pensamento europeu anterior ao século XVI, no Japão e na Mesoamérica (TAUBE, 2004). A observação dos dois mundos, espiritual e corporal, permite fazer inferências por analogia. Os sintomas do corpo humano refletem modificações do sistema cósmico, e vice-versa. A cosmologia taoista e confucionista, que também encontramos no Japão, concebe a natureza como um processo dinâmico de transformações contínuas. O *qi* circula entre céu, terra e seres vivos; o *yin* e o *yang* estruturam os ritmos do mundo; os movimentos entre elementos descrevem metamorfoses, não substâncias fixas (PORKERT, 1974). O humano não ocupa uma posição de exterioridade em

relação à natureza: é um nó relacional num sistema de equilíbrios instáveis. A identidade humana é processual e relacional, não essencialista (JULLIEN, 1995).

Para produzir coerência, o sistema analogista recorre a correspondências e a analogias que ligam microcosmo e macrocosmo (DESCOLA, 2005). Na relação dos humanos com a natureza, os humanos ocupam um lugar numa vasta hierarquia cósmica, onde cada elemento corresponde a outros por similitude estrutural. A medicina chinesa tradicional, por exemplo, associa órgãos do corpo a elementos naturais e estações do ano, organizando a saúde por redes de correspondência (SIVIN, 1995). Na relação da natureza com os humanos, os fenómenos naturais são sinais inseridos numa ordem simbólica mais ampla; o cosmos é legível por semelhanças e correspondências que aproximam os seres. A coerência não deriva de leis universais, mas da articulação simbólica de singularidades heterogéneas.

Esta tipologia proposta por Descola não deve ser entendida como uma classificação rígida das diferentes culturas, mas como grelha analítica que torna compreensíveis e comparáveis diferentes modos de identificação dos seres humanos e dos seres não-humanos. As ontologias podem coexistir ou recombinar-se historicamente, mas cada uma oferece um modelo distinto de relação entre humanos e natureza mais característico de cada cultura. O naturalismo institui uma natureza objetivada e separada; o animismo reconhece interioridade partilhada; o analogismo organiza o mundo por correspondências hierarquizadas. Estas configurações não são meras crenças, mas estruturas profundas do espírito que orientam práticas, sistemas de conhecimento e formas de organização social.

Ao evidenciar esta pluralidade ontológica, Ph. Descola relativiza a centralidade da divisão moderna entre natureza e cultura, mostrando que esta é apenas uma entre várias maneiras possíveis de estruturar o real. O autor sublinha que a oposição entre a natureza e a cultura não é uma necessidade universal da mente humana, mas um modo particular de organizar essa relação (DESCOLA, 2005). Reconhecer esta diversidade permite questionar a universalização da ontologia naturalista como paradigma global e repensar as ideias contemporâneas sobre a matéria (ambiente, biodiversidade, geologia, artefactos e sistemas digitais…). Como consequência, esta diversidade aplica-se de forma substancial aos modos como os humanos se relacionam com as tecnologias, consideradas como seres materiais entre outros.

2. ONTOLOGIAS DA NATUREZA E TECNOLOGIAS DIGITAIS: COMPARANDO O OCIDENTE E O JAPÃO

As diferenças entre ontologias da natureza acima expostas têm consequências diretas na forma como se pensam os sistemas digitais e os robôs. Como vimos no ponto anterior, a ontologia dominante no Ocidente moderno é o naturalismo, enquanto a cultura

japonesa, embora plenamente moderna e tecnologicamente avançada, apresenta traços que se afastam do naturalismo estrito e se aproxima de configurações relacionais sobretudo animistas e, por vezes, analogistas (KASULIS, 2004). A comparação entre ambas culturas permite compreender algumas diferenças nas conceções e nas utilizações das tecnologias, da inteligência artificial e dos robôs, assim como as condições e os limites para as relações dos humanos com elas.

2.1. Comparando ontologias

No naturalismo ocidental, a natureza é concebida como conjunto de recursos ou como sistema ecológico regulado por leis universais. Mesmo quando a sensibilidade ecológica contemporânea valoriza a proteção ambiental, esta ocorre frequentemente dentro do mesmo enquadramento ontológico: a natureza é algo a gerir racionalmente, não um coletivo de sujeitos com os quais se estabelece relações sociais. No Ocidente moderno, a definição do humano assenta na separação do sujeito e do objeto, da cultura e da natureza, da mente e do corpo. O humano é valorizado pela sua racionalidade, autonomia e capacidade de controlo técnico. Esta conceção reforça o individualismo e produz uma fronteira ontológica rígida entre o humano e tudo o que é não humano: as tecnologias caem naturalmente nesta última categoria.

No contexto japonês, a situação é mais complexa. O Japão moderno integra a ciência naturalista e as infraestruturas tecnológicas globais; contudo, a sua matriz cultural histórica inclui tradições xintoístas e budistas que não operam uma separação radical entre humano e não-humano. No xintoísmo, os elementos naturais como as montanhas, os rios ou as árvores, podem ser portadores de *kami,* isto é, de presenças ou potências que não se reduzem à matéria inerte e visível (BENNETT, 2010). No Japão, as tradições espirituais contribuíram para uma conceção animista e relacional da matéria. A noção de *ki* (energia vital) atravessa corpos vivos, fenómenos naturais e, potencialmente, objetos técnicos. A matéria não é vazia de interioridade; ela é permeável à presença, à intenção e à relação. O humano é definido menos por oposição à matéria e mais pela sua capacidade de coexistência harmoniosa com múltiplas formas de agência (KASULIS, 2004). Paralelamente, o Japão é influenciado pela cosmologia clássica chinesa e a tradição confucionista, que estruturam sistemas de correspondência e harmonização entre partes do cosmos. Aproximam-se de lógicas analogistas, onde o mundo é concebido como uma rede de relações mais do que como um conjunto de entidades isoladas (JULLIEN, 1993). Apesar da cultura japonesa apresentar uma ontologia predominantemente animista (DESCOLA, 2005), marcada pela continuidade de interioridade entre

humanos, natureza e *kami*, ela integra simultaneamente estruturas de matriz chinesa na organização cosmológica dos seres (KASULIS, 2004; JULLIEN, 1995). A cultura japonesa tende historicamente a privilegiar uma lógica relacional. A paisagem, por exemplo, que para nós é recurso estético e de bem-estar, constitui para os japoneses um cenário de ampla continuidade espiritual; a intervenção humana procura harmonizar-se com a paisagem espiritualizada, como se observa na arquitetura tradicional, no urbanismo e na conceção de jardins (GYORI & FEKETE, 2022).

2.2. Tecnoanimismo

É para este contexto japonês que o conceito de *tecnoanimismo* foi originalmente desenvolvido por Anne Allison (2006). O tecnoanimismo designa uma configuração cultural e ontológica na qual os artefactos tecnológicos, incluindo os sistemas digitais, a Inteligência Artificial e a robótica, são compreendidos e experienciados como portadores de agência, intencionalidade ou presença relacional (JENSEN & BLOK, 2013). Estão na base da tendência cultural para integrar facilmente tecnologias avançadas, nomeadamente robôs sociais, numa continuidade ontológica com outras formas de agência. No tecnoanimismo, a tecnologia pode ser vista na sua continuidade com o humano, ela é integrada na ordem relacional do mundo. O tecnoanimismo não implica a crença literal de que a máquina tem espírito; implica antes uma predisposição cultural para atribuir-lhe estatuto relacional e agência social. Personagens como Astro Boy, por exemplo, criado em 1952 por O. Tezuka, apresentam o robô como sujeito moral dotado de emoções. Diferentemente das narrativas ocidentais distópicas (como o medo da substituição ou revolta e aniquilação pelas máquinas), o tecnoanimismo tende a representar a tecnologia como coexistente e cooperativa. Não elimina distinções de forma, mas sim a experiência vivida da tecnologia, facilitando a confiança nos sistemas automatizados, uma menor resistência à robotização assim como uma maior tolerância à interação emocional com artefactos.

2.3. Conceções de tecnologia

As diferenças nas ontologias da natureza têm implicações diretas nas conceções de tecnologia. No Ocidente naturalista, a tecnologia é tradicionalmente concebida como um instrumento externo, uma prótese, a extensão da racionalidade humana aplicada à matéria

inerte. A máquina é objeto; o humano é sujeito (HEIDEGGER, 1977). Mesmo quando a inteligência artificial simula linguagem ou emoção, permanece forte a tendência para insistir na distinção categorial entre algoritmo e consciência. Para Jecker e Nakazawa (2022) esta visão reflete uma tradição filosófica e judaico-cristã mais ampla, que considera a excecionalidade humana e o seu domínio sobre a natureza. A ética da tecnologia concentra-se, assim, na regulação do uso, na proteção de direitos e na delimitação de responsabilidade humana. A tecnologia é um meio, não um parceiro ontológico.

No Japão, pelo contrário, o desenvolvimento da robótica social e da inteligência artificial foi frequentemente acompanhado por narrativas de coexistência e integração relacional. O Japão dilui mais facilmente as fronteiras entre humanos, animais, espíritos (*kami*) e máquinas (ROBERTSON, 2018). Estudos etnográficos mostram que robôs de companhia podem ser integrados em contextos de cuidado e até em rituais memoriais, como o enterro de animais robôs (ROBERTSON, 2018; WHITE, 2021). Embora tais práticas não signifiquem que os japoneses atribuem literalmente 'alma' ou 'espírito' às máquinas, elas revelam uma maior permeabilidade na atribuição de agência relacional. A tecnologia não é apenas um instrumento, mas pode tornar-se uma presença socialmente significativa. Esta disposição pode ser compreendida como efeito de uma conceção dos existentes em que a fronteira entre a interioridade humana e a do artefacto está em continuidade e não é ontologicamente absoluta.

2.4. Globalização das tecnologias e contágio cultural

A digitalização global introduz uma nova camada de complexidade no Ocidente e no Japão. No Ocidente, as infraestruturas algorítmicas são concebidas como operações de correlação estatística que organizam singularidades por semelhança probabilística. Esta lógica aproxima-se estruturalmente do analogismo descrito por Descola, na medida em que articula entidades heterogéneas por redes de correspondência (DESCOLA, 2005). Perfis digitais, sistemas de recomendação e modelos preditivos criam constelações de equivalências que reconfiguram o social por analogia e já não por causa-efeito linear ou explicação determinista (LENCASTRE & ESTRADA, 2025). Sistemas de aprendizagem automática produzem decisões opacas e operam por correlações probabilísticas que reconfiguram práticas sociais. Perfis algorítmicos e gémeos digitais[2] tornam-se

[2] Um gémeo digital (digital twin) é a réplica virtual de um objeto, processo ou sistema físico. Alimentado por dados em tempo real e tecnologias como a Internet das Coisas (IoT) e Inteligência Artificial (IA), permite simular cenários, prever falhas e otimizar operações.

entidades híbridas, situadas entre sujeito e objeto. Shoshana Zuboff (2019) descreve este fenómeno como 'capitalismo de vigilância', onde dados comportamentais são extraídos para previsão e modulação de ações futuras. Embora a ontologia naturalista insista na distinção categorial entre humano e máquina, a experiência quotidiana com assistentes conversacionais e algoritmos personalizados introduz zonas limiares que perturbam essa separação. Jecker e Nakazawa (2022) lembram que durante as guerras do Iraque e do Afeganistão, soldados norte-americanos desenvolveram vínculos emocionais com robots militares chamados 'Packbots', chegando a atribuir-lhes medalhas, promoções e funerais simbólicos. Em situações afetivamente carregadas, os humanos tendem espontaneamente a atribuir personalidade e valor relacional às máquinas.

Assim, o naturalismo não desaparece, mas passa a operar dentro de um regime de correlação generalizada e 'analógica'. Podemos compreender esta noção ampliada de agência pelas máquinas, através do conceito latouriano de 'agência distribuída': a ação não é exclusiva aos seres humanos, mas repartida entre uma rede de atores humanos e não-humanos (animais, vegetais, artefactos, tecnologias, instituições). Assim, a ação não reside exclusivamente num sujeito autónomo, mas é coproduzida por redes de humanos e de não humanos, onde objetos técnicos participam como agentes (LATOUR, 1991). É neste Ocidente contemporâneo que se discute intensamente se as máquinas podem, ou não, ser conscientes, e se podem, ou não, tornar-se autónomas e tomar decisões que afetam os humanos.

No Japão, a digitalização é igualmente intensa, mas tende a ser integrada numa trama relacional que já admite maior continuidade simbólica entre os humanos e os artefactos. A inteligência artificial pode ser apresentada como colaboradora, assistente ou companheira, e não apenas como ferramenta ou inimigo. Esta diferença não implica ausência de crítica ou de regulação, mas sugere que as ontologias culturais modulam a forma como as tecnologias são simbolicamente enquadradas. Por exemplo, o projeto de lei da promoção da IA (AI PROMOTION ACT, 2025) japonesa segue uma abordagem muito diferente da AI Act da União Europeia, privilegiando a promoção da inovação em vez de uma regulação rígida da inteligência artificial. Enquanto a legislação europeia classifica sistemas de IA segundo níveis de risco e impõe obrigações legais e sanções, a lei japonesa aposta sobretudo em princípios gerais, transparência e cooperação voluntária das empresas. O modelo japonês não proíbe categorias específicas de IA nem estabelece avaliações obrigatórias antes da colocação de sistemas no mercado. Em vez disso, procura incentivar a investigação, o desenvolvimento económico e a competitividade tecnológica, articulando-se com orientações não vinculativas já existentes no Japão. A lei prevê a criação de estruturas nacionais de coordenação estratégica sob liderança direta do primeiro-ministro, ao contrário da União Europeia, onde a implementação do AI Act envolve o Gabinete Europeu para a Inteligência Artificial (AI Office), o AI Board,

um painel científico e fóruns consultivos com representantes dos Estados-membros, especialistas, indústria, sociedade civil e academia (AUSTIN, 2025). A governação europeia tende a envolver processos de negociação e de supervisão mais distribuídos e institucionalizados do que o modelo japonês. No Japão, o controle jurídico da IA prevê investigações governamentais em casos problemáticos, mecanismos de orientação administrativa e a possibilidade, no futuro, de regulamentação setorial mais vinculativa. O 'espírito da lei' aproxima-se da regulamentação europeia para mitigar perigos comuns como a desinformação social, as falsificações e os direitos fundamentais das pessoas e instituições.

Em síntese, a ontologia naturalista ocidental institui uma natureza objetivada e uma tecnologia instrumentalizada, enquanto o contexto japonês, embora moderno, mantém traços relacionais que permitem maior integração simbólica entre humanos, natureza e artefactos digitais. A emergência das tecnologias inteligentes está a reconfigurar ambas as sociedades: no Ocidente, ao introduzir redes de correspondência que desafiam a separação rígida entre sujeito e objeto; no Japão, ao expandir modos já existentes de coexistência relacional e regulá-los de forma racional. A comparação evidencia que as ontologias da natureza moldam profundamente as conceções de tecnologia, e que as transformações contemporâneas podem, por sua vez, reconfigurar as ontologias anteriores que as sustentam.

3. ONTOLOGIAS E FRONTEIRAS ÉTICAS COM A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

É através das questões éticas que as tecnologias contemporâneas, em particular a IA e a robótica, constituem reveladores ontológicos. No naturalismo, onde o humano é concebido como exceção racional e consciente, a ética tende a ser pensada de forma universalista (que regras racionais universais se aplicam ao mundo humano e não humano?). É uma ética atenta à possibilidade de diluição das fronteiras ontológicas com a matéria. No animismo, onde o humano e o não humano são seres relacionais, a ética tende a ser mais contextual e situada, e a matéria tende a ser tratada como parceira social. Nos próximos pontos iremos analisar as formas que tomam as fronteiras éticas no Ocidente e no Japão, e dar alguns exemplos dos aspetos positivos e negativos da integração dos sistemas digitais nas respetivas sociedades.

3.1. A ontologia naturalista e a fonteira ética como *limite*

Como vimos mais acima, no quadro naturalista a tecnologia é concebida como instrumento externo, extensão da racionalidade humana aplicada a uma matéria concebida

como inerte e sem agência psicológica. Os sistemas digitais inteligentes têm-se imposto na sociedade ocidental, da mesma forma que noutras partes do mundo. Na economia e no consumo (publicidade personalizada, plataformas digitais de compra e mercados financeiros automatizados…), na saúde através de sistemas de diagnóstico assistido, de monitorização biomédica e psicológica através de aplicações terapêuticas, no trabalho e na gestão através dos assistentes digitais, nas cidades inteligentes, na comunicação e na justiça, na defesa e na guerra… Na educação e em outros âmbitos, a IA é enquadrada como ferramenta pedagógica, mas também como risco epistémico, e as discussões centram-se em torno do plágio, da autoria e da substituição das competências cognitivas humanas. A preocupação dominante centra-se no conflito entre a IA que executa tarefas intelectuais, e a sua capacidade de comprometer o desenvolvimento e a autonomia racional do utilizador. A ideia central é de que o humano é um sujeito cognitivo soberano; a máquina é somente uma extensão funcional que deve permanecer subordinada.

As questões éticas emergem, assim, da necessidade de proteger a singularidade humana face à autonomização cega da IA: independência humana, responsabilidade, dignidade e direitos fundamentais são questões recorrentes (FLORIDI, 2013). Os debates ocidentais sobre IA centram-se frequentemente na regulação de riscos, na transparência algorítmica, na proteção de dados e na prevenção da discriminação automatizada (FLORIDI et al., 2018). A questão ética fundamental consiste em garantir que sistemas técnicos permaneçam subordinados à agência humana. A IA suscita inquietações profundas como o medo da substituição do humano pela máquina, a perda de autonomia e a diluição da responsabilidade moral. Estas angústias refletem a ontologia mecanicista subjacente: se a matéria é inerte, uma máquina 'inteligente' ameaça usurpar, de forma mecânica e cega, os atributos considerados exclusivamente humanos. No cinema e na ficção ocidentais do século XX (e.g. *2001: A Space Odyssey* (Kubrick, 1968); *Blade Runner* (SCOTT, 1982); *The Terminator* (Cameron & Herd, 1984) ou *The Matrix* (Wachowsky & Wachowsky, 1999), os robôs são frequentemente retratados como perigosos, manipuladores ou superiores aos humanos. Embora existam exceções mais positivas (*Star Wars* — Lucas, 1977 — por exemplo) predomina no Ocidente uma perceção dos robôs como ameaça existencial. A fronteira ética com a IA torna-se, assim, uma *ética do limite*: o que distingue o ser humano da máquina? A máquina pode substituir o ser humano em decisões morais? Os robôs têm direitos (GUNKEL, 2018)? Onde começa e termina a responsabilidade de uns e de outros? A máquina pode desenvolver consciência de si mesma e dos outros? A ética da IA, no contexto ocidental, organiza-se em torno de categorias como responsabilidade, responsabilização (accountability), transparência algorítmica e proteção de direitos individuais (FLORIDI & COWLS, 2019), sempre reportadas aos atores humanos envolvidos. Vários autores associam os efeitos sociais e políticos dos sistemas digitais contemporâneos com o conceito de 'biopolítica' que M. Foucault desenvolveu no seu curso

do Collège de France em 1978-79 (FOUCAULT, 2004), e com o que Deleuze (1990) descreveu como as 'sociedades de controlo', nas quais o poder passa a funcionar através de fluxos contínuos de dados e a modulação algorítmica. Neste modelo de sociedade, a vigilância torna-se difusa e permanente, atuando através da monitorização, classificação e previsão das ações dos indivíduos em tempo real.

3.23 A ontologia animista e a fonteira ética como *continuidade*

O contexto japonês apresenta uma configuração ontológica distinta. Embora o Japão seja totalmente integrado na ciência moderna e na economia tecnológica global, a sua matriz cultural histórica tem implicações no tratamento da tecnologia. Jennifer Robertson, em *Robo Sapiens Japanicus* (2018), salientou como a robótica social no Japão é frequentemente enquadrada por narrativas de coexistência entre humanos e máquinas. A aceitação social de robôs sociais, de cuidadores artificiais ou de assistentes digitais, por exemplo, é facilitada por uma conceção da matéria como potencialmente portadora de *kami*. Um robô não é necessariamente percebido como uma ameaça ontológica, mas como um novo tipo de parceiro relacional (COECKELBERGH, 2010). A questão ética centra-se menos na 'humanidade' ou 'perigosidade psicopática' (O'NEIL, 2016) da máquina e mais na qualidade da relação estabelecida. Deborah White (2021), ao estudar rituais memoriais para animais-robô, evidencia a integração simbólica de artefactos tecnológicos em práticas afetivas. No caso dos funerais para o cão-robô AIBO, por exemplo, organizados por templos budistas, o robô é portador de uma história afetiva. Foi companheiro, mediador de afetos, objeto de investimento emocional. A ritualização da sua 'morte' funciona, assim, como dispositivo simbólico de elaboração da perda, semelhante ao que ocorre com animais biológicos, ainda que com estatuto ontológico distinto. Tais fenómenos revelam uma maior permeabilidade na atribuição de agência relacional e de práticas de respeito. A agência é contextual, emergente e partilhada. A tecnologia passa a integrar, de forma situada, o tecido simbólico e afetivo das relações humanas, podendo tornar-se parceira social e não apenas ferramenta.

Jennifer Robertson (op. cit.) mostrou como o discurso público japonês frequentemente enquadra robôs não como ameaças à humanidade, mas como parceiros cooperativos destinados a apoiar uma sociedade envelhecida. O robô humanoide não precisa de provar que tem consciência para ser integrado simbolicamente; basta que participe na rede relacional de cuidados e interações. Na escola, os projetos educativos apoiados pelo governo japonês incorporam robôs tutores ou assistentes digitais que são usados para mediação emocional e inclusão.

Apesar desta aceitação generalizada dos sistemas digitais inteligentes e da robótica pela sociedade japonesa, ela também se confronta com alguns problemas. O isolamento social e a substituição de pessoas pelas máquinas agravam fenómenos de solidão e retraimento social como o 'hikikomori', que corresponde a uma reclusão de jovens adultos em casa, ou no quarto, por longos períodos de tempo (KATO et al, 2019). A IA e os robôs podem reforçar o afastamento das relações humanas reais e promover a ligação a companheiros virtuais como os hologramas afetivos (e.g. Azuma Hikari), ou relações emocionais intensas com personagens digitais e robôs domésticos. O problema da objetificação dos afetos impacta potencialmente a intimidade humana, que é substituída por relações artificiais mais controláveis. Isto pode gerar confusão entre agência técnica e relação humana genuína, levantando questões éticas sobre a substituição do contacto humano por soluções tecnológicas em contextos de afetividade, sexualidade, vulnerabilidade emocional e física. No Japão, a perigosidade percebida da IA e dos robôs tende a centrar-se menos numa ameaça hostil contra os humanos e mais no risco de uma integração excessiva da tecnologia nas relações afetivas, sociais e identitárias. Outro aspeto crítico consiste na possibilidade da IA intensificar sistemas de vigilância e automatização da produtividade, agravando problemas históricos como excesso de trabalho e stress social. Alguns autores japoneses alertam para uma sociedade excessivamente funcionalizada, emocionalmente regulada por tecnologias e menos tolerante à ambiguidade humana real. Numa sociedade coletivista como a japonesa, a elevada confiança cultural na tecnologia pode favorecer uma aceitação relativamente acrítica de sistemas de monitorização algorítmica, reconhecimento facial ou análise comportamental, sobretudo quando apresentados como ferramentas de harmonia social, eficiência ou segurança coletiva. Neste sentido, no Japão, a jurisprudência da IA é mais centrada na sociedade e harmonizada com valores humanos do que concebida a partir de limitação de riscos. Privilegia princípios orientadores como a centralidade do ser humano, a literacia em IA, a proteção da privacidade, a segurança, a transparência, a responsabilização e a promoção da inovação (Cabinet Office of Japan, 2019).

3.3. Globalização digital e convergências entre culturas

Nos dois contextos ocidental e japonês, a IA não tem personalidade jurídica e a responsabilidade é humana (do fabricante, operador ou utilizador). Enquanto no Japão o legislador tende a um pragmatismo permissivo, na UE, por exemplo, há uma abordagem mais preventiva e normativa (classificação por risco, obrigações *ex ante*). As regras são semelhantes na sua base, mas a intensidade regulatória é distinta e a responsabilidade humana é sempre obrigatória.

Assim, as diferenças éticas entre o Ocidente e o Japão não residem num desenvolvimento tecnológico fundamentalmente distinto, mas em antropologias da natureza implícitas que influenciam as formas de lidar com as tecnologias. Enquanto o naturalismo ocidental torna a máquina ontologicamente 'vazia' porque é concebida como matéria inanimada, sem interioridade, exigindo uma prova extraordinária para lhe atribuir estatuto moral, o animismo japonês permite uma plasticidade maior na atribuição simbólica de agência e de valor. As fronteiras éticas da IA no Japão tendem a ser formuladas menos em termos de oposição categorial entre humano e máquina e mais em termos de integração. A preocupação ética desloca-se para a qualidade da relação, para o equilíbrio social e para os efeitos na coesão comunitária. Em vez de enfatizar exclusivamente direitos individuais e autonomia, os debates podem centrar-se na preservação da ordem social, na gestão responsável da inovação e na integração coletiva. Tudo isto não elimina dilemas éticos como a vigilância sobre os conteúdos digitais, a precarização laboral ou a dependência tecnológica dos jovens, mas o seu enquadramento normativo é pensado de forma diferente. No Ocidente, a ética da IA estrutura-se em torno da proteção da singularidade e a fronteira ética é concebida como linha de defesa contra a substituição ou manipulação da agência humana. No Japão, a fronteira pode ser mais porosa, pois a integração simbólica de artefactos em redes relacionais já é culturalmente familiar.

Como vimos acima, a digitalização global introduz uma convergência parcial. A governança algorítmica opera por correspondências estatísticas que aproximam singularidades heterogéneas, num movimento que lembra a lógica analogista descrita por Descola. No Ocidente, esta dinâmica desafia a separação naturalista clássica entre o sujeito e o objeto (LENCASTRE & ESTRADA, op. cit), pois as escolhas humanas passam a ser mediadas por dados e métricas. No Japão, essa mediação pode ser integrada numa ontologia relacional já predisposta a aceitar interações híbridas. Já Donna Haraway, no seu *A Cyborg Manifesto* (1991), propunha a figura do ciborgue como metáfora da condição contemporânea, desmontando as dicotomias modernas entre humano e máquina, natureza e cultura. Ao conceber o sujeito como entidade híbrida e tecnicamente mediada, Haraway antecipou a erosão das fronteiras ontológicas que a inteligência artificial hoje torna empiricamente visível. Nesta visão, a ética deixa de poder apoiar-se numa distinção estável entre sujeito humano autónomo e objeto técnico instrumental. Torna-se uma ética das mediações e das hibridações, chamada a pensar as responsabilidades, as agências e as vulnerabilidades num mundo em que humano e máquina co-constituem práticas, decisões e formas de vida.

CONCLUSÃO

Ao colocar em causa as fronteiras tradicionais entre sujeito e objeto, humano e não humano, a IA e a robótica obrigam-nos a revisitar as conceções de natureza que sustentam as nossas definições do humano. Nesse sentido, o debate tecnológico é inseparável de uma reflexão antropológica e filosófica sobre o que somos e sobre o tipo de mundo em que queremos coabitar com as nossas próprias criações. O Japão contemporâneo é tecnologicamente avançado e participa na economia global. A sua ética da IA inclui igualmente preocupações com segurança, regulação e competitividade. A diferença está menos nas normas formais e mais na matriz ontológica que molda o imaginário público, as decisões políticas e as narrativas mediáticas. Enquanto no Ocidente proliferam narrativas distópicas da substituição laboral e do domínio algorítmico, no Japão é frequente a representação do robô como auxiliar benevolente. Esta divergência narrativa revela ontologias subjacentes bastante diferentes. Mas se as ontologias culturais moldam a receção das tecnologias, a expansão da inteligência artificial começa também a reconfigurar as próprias ontologias que a sustentam. No Ocidente, a centralidade dos dados e da mediação técnica perturba a ideia de autonomia soberana; no Japão, a intensificação das infraestruturas digitais convoca igualmente debates sobre vigilância, responsabilidade e poder corporativo. Nenhuma cultura permanece intacta face à transformação tecnológica. Em última instância, a reflexão sobre IA exige uma dupla consciência: reconhecer que as nossas respostas éticas emergem de estruturas ontológicas historicamente situadas e admitir que essas mesmas estruturas estão hoje em mutação. A inteligência artificial funciona, portanto, como revelador antropológico: obriga-nos a interrogar não apenas o que as máquinas podem fazer, mas o que entendemos por humano, por agência e por coexistência num mundo cada vez mais povoado por entidades híbridas. As fronteiras éticas da IA são, assim, inseparáveis das ontologias culturais, mas também constituem o espaço onde essas ontologias são novamente produzidas e pensadas.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, A. (2006), *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination.* Berkeley: University of California Press.

AUSTIN, D. (2025), *Japan's AI promotion bill and how it differs from the EU AI Act: Artificial intelligence trends*. eDiscovery Today. https://ediscoverytoday.com/2025/05/30/japans-ai-promotion-bill-and-how-it-differs-from-the-eu-ai-act-artificial-intelligence-trends/.

BENNETT, J. (2010), *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

CABINET OFFICE OF JAPAN (2019), *Social principles of human-centric AI*. Integrated Innovation Strategy Promotion Council. https://www8.cao.go.jp/cstp/english/ai/principles.pdf.

CAMERON, J. (Director) & HURD, G. A. (Producer) (1984), *The terminator* [Film]. Orion Pictures.

COECKELBERGH, M. (2010), "Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration". *Ethics and Information Technology*, 12(3), 209-221. https://doi.org/10.1007/s10676-010-9235-5.

DELEUZE, G. (1990), *Pourparlers*, pp. 240-247. Les Éditions de Minuit.

DESCARTES, R. (1637), *Discours de la méthode*.

DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

DESCOLA, P. (2021), *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*. Paris, Seuil.

FLORIDI, L. (2013), *The ethics of information*. Oxford University Press.

FLORIDI, L. & COWLS, J. (2019), "A unified framework of five principles for AI in society". *Harvard Data Science Review*, 1(1). https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1.

FLORIDI, L.; COWLS, J.; BELTRAMETTI, M.; CHATILA, R.; CHAZERAND, P.; DIGNUM, V.; LUETGE, C.; MADELIN, R.; PAGALLO, U.; ROSSI, F.; SCHAFER, B.; VALCKE, P., & VAYENA, E. (2018), "AI4People – An ethical framework for a good AI society". *Minds and Machines,* 28(4), 689-707. https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5.

FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*. Gallimard.

FOUCAULT, M. (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Gallimard/Seuil.

GYORI, P. & FEKETE, A. (2022), "Reading symbols in Japanese gardens". *Acta Biologica Marisiensis,* 5(1), 17-25.

GUNKEL, D. J. (2018), *Robot rights*. MIT Press.

HARAWAY, D. J. (1991), *A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century*. In *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, pp. 149-181. Routledge.

HEIDEGGER, M. (1977), *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.

INGOLD, T. (2000), *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

JECKER, N. S. & NAKAZAWA, Y. (2022), "Bridging the cultural divide on robot ethics". *International Journal of Social Robotics*, 14, 589-594. https://doi.org/10.1007/s12369-021-00839-2.

JENSEN, C. B. & BLOK, A. (2013), "Techno-animism in Japan: Shinto cosmograms, actor-network theory, and the enabling powers of non-human agencies". *Theory, Culture & Society*, 30(2), 84-115.

JULLIEN, F. (1995), *The propensity of things: Toward a history of efficacy in China*. Zone Books.

JULLIEN, F. (1993), *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king, le classique du changement*. Grasset.

KASULIS, T. P. (2004), *Shinto: The way home*. University of Hawai'i Press.

KATO, T. A.; KANBA, S. & TEO, A. R. (2019), "Hikikomori: Multidimensional understanding, assessment, and future international perspectives". *Psychiatry and Clinical Neurosciences,* 73(8), 427-440. https://doi.org/10.1111/pcn.12895.

KUBRICK, S. (Director) (1968), *2001: A space odyssey* [Film]. Metro-Goldwyn-Mayer.

LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.

LENCASTRE, M. P. A. & ESTRADA, R. (2025), "Humanities, environment, and health in the Anthropocene: How do climate changes compel us to think and act in different ways?". In WLEAL , Filho; LOPES, H. S.; LENCASTRE, M. P.; ESTRADA, R. & VIDAL, D. G. (Eds.), *Composing worlds: Humanities, health and wellbeing in the XXI century. Towards a more sustainable world*, pp. 145-160. Springer.

LUCAS, G. (Director) (1977), *Star wars* [Film]. Twentieth Century-Fox.

O'NEIL, C. (2016), *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown Publishing Group.

PORKERT, M. (1974), *The theoretical foundations of Chinese medicine: Systems of correspondence*. MIT Press.

ROBERTSON, J. (2018), *Robo sapiens japanicus: Robots, gender, family, and the Japanese nation*. University of California Press.

SCOTT, R. (Director) (1982), *Blade runner* [Film]. Warner Bros.

SIVIN, N. (1995), *Medicine, philosophy and religion in ancient China*. Variorum.

TAUBE, K. (2004), *Maize and the Maya*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998), "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4(3), 469-488.

WACHOWSKI, L. & WACHOWSKI, L. (Directors) (1999), *The matrix* [Film]. Warner Bros.

WHITE, D. (2021), "Artificial intelligence and animacy in Japan". *Cultural Anthropology,* 36(1), 1-30.

ZUBOFF, S. (2019), *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

OS CAMINHOS DA CONTRARREVOLUÇÃO: O RUIDOSO E O ÍNTIMO. O CASO DE PORTUGAL EM 1975

por

Fernando Dores Costa[1]

Resumo: Sem menosprezar a contra-revolução ruidosa, pretendo identificar o efeito que, após a fase inicial, entusiástica, da revolução, a crise económica e o desinvestimento têm nas expectativas de uma mudança social vantajosa para a maioria da população. Assinalo o retorno da intensa presença do risco de escassez. Procuro situar o prestígio da solução designada como socialista e a presença nos dirigentes dos ecos de uma "lei" de Bukharin sobre a transição. Também a localização do "25 de novembro" no processo e a sua identificação como "fim da revolução".

Palavras-chave: Revolução; Socialismo; Risco-de-escassez.

Abstract: Without belittling the "noisy" counter-revolution, I intend to identify the effects that, after the initial, enthusiastic, phase of revolution, economic crisis, and disinvestment have on the expectations of a social change advantageous to the majority of the population. I also consider the return of the intense risk of scarcity. I seek to situate the prestige of the solution designated as socialist and the presence among the leaders of echoes of Bukharin's "law" on the transition to socialism. I also examine the location of "November 25th" 1975 coup within the process and its identification as the "end of the revolution".

Keyworks: Revolution; Socialism; Risk of scarcity.

A revolução é o tempo de uma difusão excecionalmente ampla de entusiasmo e de crença na possibilidade de afirmação de uma ordem harmoniosa após o desaparecimento do poder derrubado e dos seus dispositivos repressivos e inibidores. O entusiasmo — a sensação de ser tomado por uma força extraordinária e sobre-humana — reside na crença nessa reordenação latente[2].

Os trabalhadores portugueses impuseram em 1974 amplas melhorias nas suas condições de vida. Mas o patronato respondeu com um desinvestimento económico feito em larga escala, corroendo a situação económica e impondo respostas aos novos dirigentes políticos, numa conjuntura de crise internacional muito desfavorável. Os efeitos

[1] Instituto de História Contemporânea – IN2PAST – Universidade NOVA de Lisboa.

[2] Este artigo desenvolve os temas das comunicações apresentadas ao Congresso dos 50 anos do 25 de abril de 1974, organizado pela comissão comemorativa em maio de 2024 e do 1.º colóquio do IHC que versou sobre o 25 de novembro de 1975.

foram uma dispersão das perceções da defesa dos interesses próprios, ou seja, uma procura crescente de meios de salvaguarda particulares pelos grupos e pelos indivíduos. O sonho da virtual ordem harmoniosa "natural" desvaneceu-se.

A nível governamental, tornou-se urgente a procura de modelos alternativos de "desenvolvimento económico", ou seja, de novas orientações políticas que ocupassem o espaço deixado pelos tradicionais gestores do capitalismo, modelos que se vão designar de início como antimonopolistas e depois como socialistas, uma perspetiva que não se encontrava presente no início da revolução.

A transformação do golpe dos capitães numa revolução teve início no próprio dia 25 de abril, mas essa mudança foi na realidade incerta durante os primeiros meses. O projeto encabeçado por Spínola passava pela sua anulação, nomeadamente pela limitação legal do exercício da greve e da manifestação. Em maio de 1974 era impensável a situação que seria vivida doze ou dezoito meses mais tarde e isso é típico das revoluções.

Logo nesse mês deu-se um amplo movimento de contestação da autoridade nas empresas, que vinha na sequência das movimentações que nos meses finais da ditadura queriam impor o aumento dos salários. A inflação verificada no ano de 1973 impusera estas lutas mesmo em ambiente repressivo. Mas a revolução deu-se em plena crise económica internacional. Um especialista do Banco Mundial terá dito que ocorreu na pior altura: dois anos antes ou dois anos depois seria um melhor momento. O produto interno bruto em Portugal, segundo o Banco de Portugal, terá caído 4,9% no ano de 1975 e o produto por habitante 8,2% [VALÉRIO, 2001, 529].

Num número importante de casos, a revolução levou à ocupação da posição dos patrões nas empresas, nomeadamente por abandono. O que fazia mover os trabalhadores tinha sobretudo a ver com a salvaguarda dos postos de trabalho e do pagamento dos salários.

Uma visão romântica, que se revelava distante destas experiências, procurou ver nestes casos mais do que aquilo que era possível. As empresas não mudavam de natureza pelo facto de terem um outro tipo de gestão. As empresas não são capitalistas por terem um capitalista à sua frente, mas por produzirem de um modo específico para o mercado. A presença no seu interior de uma autoridade disciplinar (patronal) quase ilimitada não é um detalhe, mas não define a empresa. O capitalista é o intérprete do que julga necessário para a reprodução da fração de capital que gere. A manutenção e crescimento desse capital é o único critério que preside à sua ação e para isso pode recorrer a todos os expedientes. A visão romântica da gestão pelos trabalhadores assentava na assimilação da empresa capitalista a um senhorio em sentido estrito. Seria a autoridade do proprietário que determinaria o que era a empresa — e, consequentemente, a apropriação dos lucros — sem considerar a mediação do capital. Os trabalhadores em autogestão — para além do problema da delegação da gestão diária — passavam a ser o capitalista

coletivo que se tornaria o novo intérprete da melhor forma de reproduzir a fração de capital nela existente. A empresa capitalista era um senhorio peculiar pois assentava, nos tempos mais recuados, na "aventura" — a exploração de uma oportunidade de negócio, geralmente de curta duração — e depois, nos tempos mais próximos, nos mercados protegidos (idealmente a tomada de uma posição monopolista).

Durante o ano de 1974 foi-se avolumando o processo de descapitalização que se traduzia no abandono das empresas e, sobretudo, na fuga de capitais para o estrangeiro. Para além da crise internacional, esta retirada castigava aqueles que se tinham rebelado contra a ordem patronal, mas tinha uma componente que era estritamente objetiva, correspondendo à salvaguarda da riqueza acumulada. O capital que era possível mobilizar foi sendo colocado fora do país.

Foi esta movimentação do capital que levou a que fosse cada vez mais frequente a referência à necessidade de uma solução que se classificava de tipo socialista. Os "saltos" que se verificaram neste caminho corresponderam aos momentos em que a contrarrevolução política spinolista tentou inverter o curso da revolução. Estas fraturas não se deram por iniciativa do novo poder existente, mas como resultado inesperado das ações dos seus inimigos. Teriam sido estes, abominando-a, a definir essa via. Anunciava-se a certa altura que no caso de se evidenciar que os patrões não colaboravam com a revolução, esta teria que ser socialista. Este era título da primeira página do *Diário de Lisboa*. O programa de democratização que fora prometido pela revolução teria que se afastar deles e recorrer a uma direção estatal da economia.

Este caminho ilustra aquilo a que se chama frequentemente a "dinâmica da revolução" e que nenhum agente consegue controlar. Os contrarrevolucionários conseguiam deste modo o oposto do que queriam, a inversão do curso da revolução, e abriam o campo aos que os derrotavam. Todos os protagonistas estavam imersos num enredo de ações que todos os dias alterava a situação global.

Mas o que era o socialismo de que se falava? Havia uma multiplicidade de significados nessa palavra. Socialismo podia designar apenas o oposto de individualismo e, desse modo, uma política em que predominasse o chamado "bem comum". Essa sua plasticidade permitia a sua enorme difusão em 1974 e a possibilidade de todos os equívocos. A palavra servia para ocultar a multiplicidade de sentidos e criar a ambiguidade. O destinatário assumia que nela se encontrava a versão que predominava na sua herança cultural e dava-se por satisfeito.

Logo na primeira metade do século XIX apareceram várias correntes socialistas correspondendo a diferentes planos de reforma social, em geral situados no âmbito de reforma moral, acalentados por indivíduos ou grupos de intelectuais. A raiz destas posições, que corriam paralelamente ao suposto auge da consagração do utilitarismo, era a indignação moral face aos efeitos sociais do moderno capitalismo: a polarização social expressa na

ampla proletarização. Mas o socialismo de Marx assentava não numa mudança na ordem estritamente moral, ou seja, num projeto de alteração dos comportamentos fundados na boa comunicação entre agentes, mas na projeção do potencial de humanização[3] da organização da sociedade que vinha a ser criada pela revolução produtiva ocorrida sob o capitalismo. A socialização assentaria nesse potencial e este tinha sido criado pelo capitalismo, permitindo pensar a criação de massas de indivíduos emancipados e não a otimização da comunicação entre indivíduos desiguais. O objetivo não era o nivelamento por baixo característico do "comunismo brutal"que Marx repudiara desde os seus primeiros escritos.

Mas mesmo os socialismos que se reclamavam da sua obra foram rapidamente capturados pelo senso comum de uma parte dos dirigentes dos partidos social-democratas dos anos 1880-1910 (como o alemão) e pensado em termos estritamente nacionais, ainda antes do estalinismo vir a definir-se como um nacional-bolchevismo. O socialismo podia deste modo passar a ser entendido como uma via de otimização da capacidade produtiva nacional e não como a distribuição reorientada dos benefícios que podiam ser obtidos a partir desse potencial. A ambiguidade entre o socialismo e o nacionalismo económico manifestou-se bem cedo.

No ciclo histórico em que se integrou a revolução de 1974-1975 em Portugal, o termo socialismo serviu sobretudo para designar as orientações de política económica de que se reclamavam os dirigentes de uma parte importante dos países saídos de descolonização. Temos por isso referência ao socialismo durante a década de 1960 nos casos da Birmânia, do Iraque e da Síria e de muitos dos países africanos saídos das independências dos anos próximos de 1960 [MOHAN, 1966].

Nestes casos, socialismo apenas designava um modelo oposto do liberalismo e uma alternativa à utilização do mercado como ponto de apoio do desenvolvimento económico. Este apoio era julgado impossível pelo que esta opção era uma evidência. Corresponderia à existência de uma autoridade orientadora da política económica e que suportava uma desejada planificação dos investimentos feitos sem dependência dos acidentes do mercado. A nomeação desta orientação como socialismo estava muito próxima da designação genérica de "políticas de desenvolvimento", ou seja, das doutrinas que procuravam a identificação dos meios empregues pelo nacionalismo económico que facultariam aos estados a alteração da sua posição na escala do mundo.

O modelo adotado nesses países saídos da época colonial não era o soviético, mas este era a inspiração inicial como um exemplo extremo de estatização económica com sucesso. A alteração fundamental do estatuto geopolítico do estado soviético após a segunda guerra mundial (contrariando previsões feitas na década de 1930)

[3] Humanização no sentido de um reforço da autonomia dos agentes humanos e não porque se considere que haja uma natureza humana a ser reposta, já que a sua "natureza" é sempre situacional.

exemplificaria a possibilidade de subverter a ordem internacional, levando um Estado "subdesenvolvido" ao primeiro plano. A condição de "atraso" e irrelevância não seria uma inevitabilidade. Antes do soviético, o caso da "modernização" japonesa circularta como exemplo da possibilidade de afirmação de um Estado "não-Ocidental" no mundo [MAALOUF, 2023]. O modelo da economia de guerra conduzia à hipertrofia do estado, resultado de uma brutal concentração de riqueza, e a uma grande pobreza das populações. O trabalho era militarizado. Mas o socialismo terceiro-mundista dos anos 60 era uma versão atenuada desta hipertrofia, mas que pretendia proteger a economia nacional das leis implacáveis do mercado mundial. "Socialismo" era diferente de "comunismo". Assinalava Louis Walinsky, num manual de planeamento de 1963, que os países em crescimento não poderiam seguir a via do "comunismo" ou do "primitivo capitalismo". No primeiro, o estado suprimia impiedosamente o consumo para financiar o investimento. No outro, tinham sido os empregadores individuais que tinham explorado impiedosamente o trabalho com o mesmo objetivo. Concluía que, na altura em que escrevia (1963), já não seria politicamente possível e desejável que, nesses países, se fizesse a supressão do consumo nestas proporções.

Os Estados, ou seja, as elites que os dirigiam, iriam tomar o papel que deveria ter sido o de entidades sociais imaginárias — as burguesias nacionais — inexistentes nesses países com as características que eram desejadas pelas elites modernizadoras, ou seja, grupos que replicassem o que pensavam que teria sido o seu papel nas nações "avançadas". O socialismo seria por isso a resposta à chamada traição de burguesia nacional, tal como se exemplifica na obra do peruano Mariátegui. A burguesia nacional peruana estava integrada no mercado mundial de uma forma que a impedia de ter interesse no papel de efetivo agente da modernização do país [MARIÁTEGUI, 2005, 71].

Mas, mais próximo da revolução de 1974, a obra de 1969 de Vitorino Magalhães Godinho sobre "o socialismo e o futuro da Península", que teve uma ampla difusão, permite-nos ilustrar a conexão entre o prestígio do socialismo como via de modernização social nos países ditos atrasados e o tema da traição histórica da burguesia que, na obra de Godinho, está subjacente ao conceito de bloqueio estrutural. Apesar do repúdio do que se designava correntemente como "comunismo", tendo como pano de fundo os casos soviético e mesmo chinês, estava presente a convicção de que (usando as suas palavras) nunca o sistema capitalista conseguiria obter os resultados que esses países conseguiram obter através da forma socialista.

Recorde-se que todos os países "desenvolvidos" que estiveram envolvidos na Primeira Guerra Mundial tinham adotado sistemas mais ou menos "socialistas" (no sentido da regulação da economia por necessidade imperiosa) por causa das necessidades inerentes ao esforço de guerra. Tratava-se da anulação do mercado e da concentração

brutal de meios económicos no Estado. Nos países mais "avançados", esta opção foi apenas temporária ao passo que na Rússia tornou-se permanente. A economia de guerra passava a ser por isso vista como a via socialista da "revolução burguesa", ou seja, da "modernização". O socialismo era, em suma, nos anos de 1960 um termo com ampla difusão e com prestígio. As mudanças mundiais verificadas com a descolonização estavam ainda, em 1974-1975, no primeiro plano da atenção das elites.

No Portugal de 1974-75, a descapitalização agravou-se em poucos meses. Mais do que um avanço do socialismo, o que se verificava era o recuo do capitalismo, que parecia abandonar o país. Entre os golpes falhados de 28 de setembro de 1974 e de 11 de março de 1975, houve tentativas de um regresso a uma ordem económica que ainda estivesse assente num pacto de colaboração entre alguma parte dos empresários e os dirigentes modernizadores de Portugal e que teve tradução no chamado plano Melo Antunes. Mas depois de 11 de março e da nacionalização da banca (que era inevitável para que "não ficassem apenas as paredes" dos bancos) tudo se alterou no sentido da necessidade de um estado de exceção ou de uma fuga em frente na economia. Agravado pelo clima de crise económica internacional, o panorama era desanimador e o primeiro-ministro Vasco Gonçalves apresentava as medidas de austeridade como inevitáveis. O tema da fatal austeridade não era uma novidade. Resultando da resposta aos efeitos da crise internacional, tinha sido inaugurado ainda pelo ditador Marcelo Caetano.

Os benefícios recebidos pelos trabalhadores nos primeiros meses após a revolução desapareceram sob o efeito da elevada inflação. Em novembro de 1975 não estariam longe dos valores em maio de 1974 [KOLM, 1977]. Esta queda só se poderia agravar com as novas medidas que o governo previa aplicar.

Quando Vasco Gonçalves foi interrogado sobre a relação entre as medidas do seu governo e a crise económica, respondeu que o que sucedera se devia às características do capitalismo português presentes no regime deposto. Referia-se certamente às particularidades da economia que Martins Pereira sublinhara uns anos antes a partir de testemunhos de duas figuras que tinham tido a condução da economia durante a ditadura de Salazar [Pereira, 1971]. Ulisses Cortês e Correia de Oliveira identificaram os traços que evidenciavam a peculiar importância do Estado numa economia periférica: "Se entre nós existisse espírito de empreendimento, gosto do risco, capital disponível, técnica qualificada, a obra de fomento a realizar teria de competir à iniciativa privada. Ao Estado pertenceria apenas orientar, estimular e criar o necessário enquadramento jurídico e económico. Porém, e desgraçadamente, não existem entre nós iniciativas criadoras, é escassa a poupança, diminuta ou tímida a propensão para investir. Os capitais particulares preferem à aventura aleatória dos empreendimentos económicos a segurança ociosa dos depósitos bancários ou a cómoda estabilidade dos títulos de dívida pública".

O segundo, depois de declarar que, ao iniciar o seu trabalho naquele Ministério em 1945, "a economia portuguesa era dominada pelo potencial da sua produção agrícola", dizia que "à moda da época construímos muros aduaneiros para nos livrar da concorrência da produção industrial estrangeira; criámos sistemas de condicionamento ou de reserva de mercado interno com o objetivo teórico de evitar o sobre-equipamento e com o resultado prático de impedir a concorrência, que se receou fosse demasiada, entre os próprios produtores nacionais; planeámos, projetámos e erguemos as grandes indústrias de base; consentimos e assegurámos, direta ou indiretamente, uma rendibilidade ao investimento industrial".

A atividade económica capitalista estava estruturalmente ligada ao regime político existente (e não apenas por causa da sua atividade repressiva) e facilmente se descomporia após a sua queda. A ditadura, na sua vertente económica, era inicialmente uma resposta protecionista à condição semiperiférica do país na ordem internacional ao jeito da época, visando o máximo de autossuficiência. Depois abriu-se à presença de capitais estrangeiros, mas sem perder a matriz tutelar. A autonomia da "economia" era limitada e os que derrubaram a ditadura eram também herdeiros dessa condição. Sobretudo em tempo de crise. As tais "características do capitalismo português" colocavam rapidamente o governo "revolucionário" no centro do problema económico.

Mas, por outro lado, Vasco Gonçalves queixava-se da ausência de acordo entre os partidos que estavam presentes no governo provisório (a que se chamava correntemente e sem rigor de "coligação") quanto à aplicação das novas medidas de austeridade. Referia-se à posição que contra elas fora tomada por Mário Soares. Comentava-se num jornal inglês que este não queria ficar prisioneiro do governo em que predominavam os militares. Mas Soares não tinha um outro diagnóstico nem a proposta de uma outra solução para a situação económica, como adiante se verá.

Um panorama sobre o alcance do que estava em causa encontra-se na exposição que Mário Murteira, ministro da coordenação económica, fez ao conselho de revolução no dia 11 de abril de 1975. Afirmava o ministro que o capital monopolista perdera o controlo dos centros de decisão do sistema económico. Mas a aguda luta de classes que se tinha travado, "se tem sido de sinal anti-capitalista, não poderia servir e não tem servido qualquer projeto claro de reconstrução socialista da economia e da sociedade". Na prática, "a luta anticapitalista tem assumido sobretudo um caráter de reivindicação por substanciais melhorias imediatas dos níveis de consumo com redução do tempo de trabalho produtivo e produtividade média por hora de trabalho. Em síntese, provocou-se o descalabro da economia por via do anti-capitalismo e é por isso necessário e imperioso reconstruir a economia por via de socialismo" [MURTEIRA, 1975].

Enfatize-se o alcance desta oposição estabelecida por Murteira: o anti-capitalismo e o socialismo estavam em contradição e o socialismo era o remédio para o descalabro

provocado pelo primeiro. O anti-capitalismo resultava de um imediatismo que conduzia à ruína e impedia a via socialista. Esta teria de ocupar o espaço que fora do patronato.

Prosseguia o ministro: estava em causa a realização dos "primeiros passos concretos da nossa Revolução socialista" e só deste modo (face às tremendas dificuldades internas e externas que sempre na história desafiaram os autênticos revolucionários, dizia) se poderia realizar o objetivo de"garantir a independência nacional no arranque para um socialismo verdadeiramente português". Para tal era necessário que os trabalhadores sentissem que a economia já não lhes era estranha e que a reconstrução socialista da economia era tarefa deles e para eles.

Murteira identificava deste modo a necessidade de criação de um sentimento de "identificação" com a posse da economia.

Para tal deveriam ser tomadas medidas que enumerava: a afirmação do princípio de controle organizado da produção pelos trabalhadores; a indispensável limitação dos consumos que só seria aceite pelos trabalhadores manuais se fosse definido um rendimento máximo disponível por titular de rendimento que abarcasse toda a população; a garantia da contenção dos preços dos bens essenciais; completar a nacionalização dos setores básicos e, por fim, um programa progressivo de reforma agrária. Se se verificassem estas condições anteriores, seria legítimo ao poder revolucionário socialista determinar a "mobilização dos trabalhadores para o emprego produtivo" com o sacrifício de reivindicações salariais ou outras por um prazo determinado que sugeria que fosse de seis meses.

O comunicado publicado após a reunião do Conselho da Revolução seguia *ipsis verbis* a memória de Murteira com exceção do ponto F, cuja redação ocultava a violência potencialmente presente na "mobilização do trabalho". Não se ignorava a impopularidade de uma divulgação com a crueza da formulação inicial.

Para mais, o que significava o "controlo organizado" nestas circunstâncias?

Algumas propostas evidenciavam o objetivo estritamente disciplinador desse controlo.

A origem da reivindicação do "controlo operário" era a criação de um duplo poder no interior das empresas, sendo o segundo poder o de supervisão dos atos de gestão pelos representantes dos trabalhadores. Os atos de "sabotagem" (ou seja, de descapitalização) seriam por isso mais difíceis. Mas o que encontrávamos aqui era bem diferente. O que se previa era uma vigilância sobre a adequação do comportamento dos trabalhadores feita pelo próprio grupo. Todos ficariam sob o olhar de todos.

Num documento para discussão da comissão de trabalhadores da Socel de maio de 1975 explicitava-se o papel disciplinar que se queria atribuir ao exercício do controlo operário. Depois de enunciar o "combate decisivo e sistemático" que era naquele momento

a "BATALHA DA PRODUÇÃO!"[4] explicava: "Está em jogo aqui a *honra profissional* do trabalhador e o seu *dever de cidadão*; isto obriga cada um a não descer abaixo dum certo limite de eficácia, correspondente às forças médias de cada qual. Executar as suas tarefas convenientemente sem negligências nem falhas de *brio e honestidade*, é também um *ponto de honra*. Todos os que não se submeterem às normas fixadas neste sentido sabotam com a sua ação (consciente ou não) o socialismo, e tal atitude terá de ser punida com a severidade pelos seus camaradas, que se constituirão em julgadores".

[LIMA, 1976, 766, *Análise Social*, n.º 47 (1976)] O controlo operário era, nesta perspetiva, um mecanismo de disciplina e punição e não de supervisão da gestão.

Desta forma evidencia-se que o socialismo se destinava a aplacar a desordem, os efeitos do anti-capitalismo, ou seja, a supressão daquilo que era a manifestação da revolução propriamente dita. O anti-capitalismo era um inimigo da opção "socialista". Os dirigentes irão insistir na condenação do "irrealismo" das reivindicações. Ocupando o "espaço" que tinha sido o dos capitalistas impediria que a administração "revolucionária" pudesse enunciar uma política.

Esta oposição ao fulgor anti-capitalista foi evidenciada logo após a revolução quando o PCP fez campanha contra a vaga de greves e de reivindicações "irrealistas". Martins Pereira relatou que não foram raras as lutas que "mereceram a reprovação (quando não a calúnia) do PCP […] Em nome da salvação da economia nacional foram explicitamente condenadas de greves 'inoportunas'" [PEREIRA, 1976, 206]. Isso não impediu que o movimento se avolumasse ao longo do ano.

Esta orientação não se guiava apenas pela preocupação com a salvaguarda da ampla aliança política no poder, incluía a interiorização da "economia nacional" como critério de definição política.

Enunciava-se no relatório de Murteira e com notável limpidez a presença de uma transição por mediação "irracional" – a passagem a uma socialização efetiva (no sentido de ser feita a favor das condições de vida da população trabalhadora) dos benefícios da capacidade produtiva presente em potencial era relegada para um futuro e passaria por um período em que se verificaria uma acentuada degradação dessas condições de vida por imperativo da acumulação de meios no Estado para que deste modo se pudesse afirmar como um regulador alternativo da economia.

O Partido Socialista tomou uma posição que veio contrariar esta orientação e consequentemente abandonou o quarto governo provisório, seguido pelo PPD, criando-se uma crise política. Mas não porque Mário Soares, na carta dirigida ao PR Costa Gomes a 8 de agosto de 1975, desse uma outra versão da situação económica ou esboçasse uma política alternativa. Afirmava que estava a ocorrer um "fenómeno de verdadeira *rejeição*

[4] Maiúsculas no original.

nacional" do "PCP e os seus atrelados satélites", enunciou quatro razões para que "uma ditadura comunista militar" não tivesse viabilidade. Entre elas estava a "crise económica" — que a par das centenas de milhares de desalojados de Angola, o descontentamento nos Açores e na "província" — "baterão à nossa porta com tal intensidade em tempos próximos que a base de apoio para uma tal política se volatizará"[5]. Explicava-se, por isso, que uma parte dos dirigentes do MFA iniciasse a procura de uma solução de governo que não passasse pela colaboração dos partidos, mas por um poder que estivesse acima deles. Um curioso exemplo disso é a memória assinada pelo ministro da indústria João Cravinho e pelo secretário de Estado Jorge Sampaio sobre esse regime não-partidário. O MFA deveria tornar-se, segundo eles, um "movimento de libertação". Ainda que fosse meramente transitório, esse regime poderia ser considerado como uma estrutura que se aproximaria de uma espécie de neocorporativismo. As imaginadas estruturas de base seriam o sustentáculo do governo e não instâncias de deliberação.

Iniciava-se o período em que iriam surgir diversas versões de planos de reconstituição da ordem política que passavam pela "Aliança Povo-MFA" ou pelo "Poder Popular". A elaboração desses planos dava uma aparência de consistência doutrinal aos grupos no interior do MFA.

Recorde-se que o primeiro-ministro Vasco Gonçalves se referia com toda a clareza às inevitáveis medidas impopulares e a um longo período de dificuldades e também o ministro João Cravinho assinalava que os períodos de passagem ao socialismo eram marcados por grandes problemas e acrescentava a referência a uma enigmática vantagem que daí decorreria. O ministro da Indústria enunciava que a "fase de transição para o socialismo é necessariamente uma fase de crise. E uma crise que não só é inevitável, como é condição necessária" [*Diário de Lisboa*, 23-05-1975, 8]. Mas, que necessidade era esta que não identifica? Só podia ser a via de aceitação dos sacrifícios.

A identificação deste período de penosa transição resultava de uma observação dos casos revolucionários[6]. Martins Pereira fez dela uma síntese [Pereira,1976] da qual se poderia extrair uma suposta "lei" – cujos ecos encontramos nas palavras exaltadas de Vasco Gonçalves — que atribuía ao dirigente soviético Bukharin a afirmação de que a "desintegração revolucionária da indústria é um estádio historicamente inevitável que nenhuma lamentação evitará". [PEREIRA, 1976, 257]. Com efeito, encontramos na obra do dirigente soviético sobre a economia da transição uma formulação doutrinal nesse sentido:

[5] Orlando Neves (org.) *A Revolução em Ruptura. Textos Históricos da Revolução – II*, Diabril, Lisboa, 1975, pp. 214-8.

[6] Alguns autores vão tentar dar alguma consistência a esta teoria da passagem ao socialismo, caso dos já citados João Martins Pereira (1976) e Serge-Christophe Kolm (1977).

> *"In this case, the 'cost' of revolution (both the interruption in the labour process and the direct expenditure of social energy in the process of civil war) will be the price at which human society buys itself the opportunity of further growth. The communist revolution of the proletariat, like every other revolution, is accompanied by a reduction in the productive forces (civil war), more especially when it is on the gigantic scale of modern class wars, where the bourgeoisie and the proletariat are organized into a state power. (Economically, and from the point of view of the next production cycle, the revolution has a purely negative value)"*[7].

A afirmação de que esta, como todas as outras transições, assistiriam a esta convulsão era uma ousadia não fundamentada, assente no senso comum sobre os efeitos de uma guerra civil.

Mas tal como assinalou Stephen F. Cohen, esta perspetiva chocava com a tradição que fora a do movimento operário e socialista. Constituía uma novidade:

> *This may appear to have been an obvious point, but it apparently came as something of a revelation to many Bolsheviks. It was directly opposed to the prevailing Social Democratic assumption that the transition to socialism would be relatively painless. Kautsky and the Austrian Marxist Rudolf Hilferding had fostered this belief, particularly the latter with his argument that if the proletariat seized the six largest banks it would automatically control the economy. Even some "older" —a euphemism for less radical— Bolsheviks accepted Bukharin's law only in connection with Russia, arguing that in England, for example, no serious fall in production would occur. Bukharin disagreed, insisting on its universal applicability.* [Cohen][8]

---

[7] "Neste caso, o "custo" da revolução (tanto a interrupção do processo de trabalho quanto o dispêndio direto de energia social no processo de guerra civil) será o preço pelo qual a sociedade humana adquire a oportunidade de crescimento futuro. A revolução comunista do proletariado, como qualquer outra revolução, é acompanhada por uma redução das forças produtivas (guerra civil), sobretudo quando atinge a escala gigantesca das guerras de classes modernas, em que a burguesia e o proletariado se organizam em um poder estatal. (Economicamente, e do ponto de vista do próximo ciclo produtivo, a revolução tem um valor puramente negativo)" [a tradução é minha].

[8] "Isso pode parecer óbvio, mas aparentemente foi uma revelação para muitos bolcheviques. Opunha-se diretamente à suposição social-democrata predominante de que a transição para o socialismo seria relativamente indolor. Kautsky e o marxista austríaco Rudolf Hilferding haviam fomentado essa crença, particularmente este último com o seu argumento de que, se o proletariado tomasse o controle dos seis maiores bancos, controlaria automaticamente a economia. Mesmo alguns bolcheviques "mais antigos" — um eufemismo para menos radicais — aceitaram a lei de Bukharin apenas em relação à Rússia, argumentando que na Inglaterra, por exemplo, não haveria uma queda significativa na produção. Bukharin discordou, insistindo na sua aplicabilidade universal" [tradução minha].

A suposta lei de Bukharin sobre as situações "revolucionárias" chegou ao primeiro-ministro Vasco Gonçalves e ao ministro João Cravinho. Tomava uma forma religiosa, exaltando-se o sacrifício que permitiria chegar à salvação. No mesmo sentido encontramos o elogio da humildade, eixo do que Gonçalves designava como "nova moral revolucionária": "A humildade revolucionária é um dever de honra e um sinal da vossa dignidade. É essa humildade que nos deve conduzir a todos nós aos sacrifícios que são necessários para construirmos um Portugal novo" [GONÇALVES, 1976, 311].

Os dirigentes revolucionários de 1975 exaltavam ainda a independência nacional, mas neste termo parece encontrar-se a nostalgia de uma autarcia económica que estava muito distante do nível de integração da economia portuguesa no mercado europeu realizada nos anos 60 e 70. Esta impedia que se pudesse imaginar uma economia autossuficiente, mesmo nos moldes que tinham vigorado na década de 1930. Contudo, esta referência tinha acolhimento em setores amplos da população que nela percebiam uma afirmação do orgulho contra as manobras estrangeiras de humilhação e de intimidação. Mas em 1975 haveria cada vez menos meios para pagar as importações e a substituição destas era um objetivo de alcance longínquo, lento e tecnologicamente irracional. Para mais, socialmente catastrófico.

Nesta fase média da revolução, depois do entusiasmo e ainda antes do Thermidor, o ambiente social passava a ser de novo marcado fortemente pelo risco de escassez, pelo fantasma de um nivelamento social feito por baixo ou de uma proletarização generalizada.

Os grupos sociais fragmentavam-se e perdiam a sua influência social.

Não é por acaso que o Partido Socialista vai basear toda a sua propaganda na denúncia do socialismo da miséria. Também o economista Alfredo de Sousa, membro do PPD, usou uma frase que se tornaria insistente: «não há distribuição se não houver previamente riqueza acumulada». Ainda que as posições tomadas posteriormente pelos membros do PS e por outros protagonistas nos levem a considerar que o argumento se destinava a aproveitar a oportunidade, tinha certamente fundamento, indo ao encontro de um sentimento renascido de insegurança quanto ao futuro.

Aqui reside a tal contrarrevolução molecular, assim designada porque se faz ao nível da intimidade dos agentes e sem espetacularidade.

O período médio da revolução era um período de uma nova crise. Sorokin (1925) procurou identificar esta fase como inerente às revoluções — a partir do caso russo de 1917-1923 e da sua semelhança com a francesa de 1789-1793 — atribuindo-o à quebra dos estímulos ao trabalho. Observador contrarrevolucionário, ignorava os fatores de destruição vindos das classes superiores e médias.

Também na França da Frente Popular de 1936, a crise económica fora um fator decisivo de viragem. Uma parte importante das classes médias tinha sido recetiva às

promessas socialistas de relançamento do poder de compra e votou — numa eleição muito participada — a favor da Frente Popular. Mas, apesar das conquistas alcançadas, foi sobretudo a incapacidade do governo em ultrapassar os efeitos da crise económica que favoreceu a deceção dos operários e das classes médias assalariadas. As classes médias independentes penderam claramente para o campo adversário da Frente [GUILLAUME, 2006, 185-6].

Próxima da revolução portuguesa, a experiência do governo da Unidade Popular de Allende, apresentado na época como uma experiência inédita de transição "pacífica" para o socialismo, também ilustrava o papel da crise económica dissolvendo as mudanças sociais introduzidas de início. Sinteticamente, a experiência chilena desde 1970 a 1973 ficou marcada por dois tempos contrastantes. No primeiro, deu-se um aumento rápido e sensível nos salários reais, implicando um certo controlo dos preços, os lucros entraram em queda e por isso também o investimento privado o que provocou uma limitação da capacidade produtiva. Com o aumento do consumo houve um desequilíbrio e o controlo dos preços cedeu parcialmente, o que decompôs os salários reais. A maior distância entre oferta e a procura de bens de consumo levou ao aumento das importações. Agravou-se o défice da balança comercial, esgotando-se as reservas e abriu-se a especulação contra a moeda por pressão política. A moeda sofreu uma queda de valor, as importações ficaram mais caras, o rendimento real sofreu uma queda assim como a estagnação da produção. [KOLM, 1977, 184-191].

Esta fase média da revolução em Portugal teve outras características tal como a situação de impasse das lutas, que foram a particularidade da primeira fase, e a consequente burocratização das suas estruturas. Ilustra-o o percurso das comissões de moradores depois da fase inicial das ocupações de casas vazias [PINTO, 2015, 179-193]. Obtidos os resultados iniciais dessas lutas, os alvos das ações deixaram de ser claros — eram respostas a situações de evidente necessidade — e as comissões de moradores perderam o efeito mobilizador e sofreram um processo da assinala burocratização.

Nas reuniões efetuadas das chamadas "Assembleias Populares" evidenciou-se que já não havia uma participação das populações, sendo sobretudo encontros de ativistas partidários. Os conflitos entre membros dos vários partidos tiveram um efeito desmobilizador dos indivíduos que não compreendiam as divergências, quase sempre bizantinas, entre os quadros que queriam obter a hegemonia nessas organizações. Nasceram então fortes sentimentos anti-partidários e também o hábito dos partidos se duplicarem através de nomes que se disfarçavam de "unitários".

Mas o mesmo aconteceu nos meios operários. Phil Mailer deu conta desse desgaste provocado pelas polémicas entre quadros nos plenários de empresas operárias [MAILER, 2018]. Na eleição da comissão de trabalhadores da Setenave, em 8 e 9 de maio de 1975, as duas listas concorrentes obtiveram 746 e 685 votos, mas houve 1123 abstenções e

350 brancos e nulos, ou seja, mais de metade dos trabalhadores [FONTES, 2016, 70]. O cansaço acabaria por vencer. Uns meses mais tarde, segundo o relatório do observador da Comissão Russell para Portugal, na mesma Setenave o nível de participação nas lutas era baixo e na TAP, a Comissão de Trabalhadores era "inteiramente MRPP" e teria sido eleita por 60 votantes num universo de 8 mil trabalhadores [FAYE, 1977, 123-8].

Em pano de fundo, o uso intensivo da reatualização do "risco de escassez" iria permitir a reposição de uma ordem social assente na conformidade com as exigências da economia, que eram para quase todos misteriosas, e que não se podiam contrariar. Na perceção geral, os governadores do mundo deveriam ser aqueles que conheceriam, mesmo que vagamente, as leis do seu funcionamento. No mundo dominado pela produção de tipo capitalista, os patrões seriam aqueles que, de alguma forma, pareciam ser capazes de se moverem nesse espaço opaco e caótico e a revolução era vista como algo que, sendo feito contra as leis do mundo, era por isso mesmo um momento ilusório. Depois da fase entusiástica, a revolução passara à fase de dispersão de interesses e depois à fase de desilusão. Ainda se falava de socialismo como objetivo, mas o espetro do empobrecimento em larga escala começava a predominar sobre tudo o mais.

O que marcou toda a autoridade durante o período revolucionário foi a circunstância de ter grande dificuldade em impor as suas decisões. Não eram apenas os contrarrevolucionários que queriam restaurar a sua autoridade, também os dirigentes revolucionários procuravam constituir uma capacidade de ser obedecido que a revolução, por definição, não lhes podia dar. Para tal precisavam de ter uma resposta para a grave situação económica.

Mas esta opção pela autoridade revolucionária podia ser justificada numa outra razão: evitar a todo o custo uma inversão do caminho feito desde 1974. Previa-se a possibilidade de um confronto muito violento com as forças reacionárias e que se regressasse ao fascismo ou a "algo ainda pior", como então se dizia. Este medo era assaz generalizado, mesmo que também fosse um instrumento disciplinar usado pelos dirigentes revolucionários ditos"radicais". Na verdade, na altura em que se concluía a conferência de Helsínquia de agosto de 1975, nada apontava para que houvesse cobertura para uma iniciativa nesse sentido na Europa. Mas a ofensiva da extrema-direita terrorista no verão de 1975 dava-lhe algum crédito e o exemplo do golpe militar no Chile contra o governo Allende pairava sempre como uma ameaça extrema. Em 1982 Mário Murteira identificava como "uma faceta característica do processo português, à primeira vista desconcertante e algo contrária à experiência histórica: a circunstância de uma situação de transição (no sentido apontado em cima) ter desembocado no reforço da dependência externa do capitalismo português, sem que, todavia, a organização política do Estado tivesse reassumido as características repressivas anteriores a 1974" [MURTEIRA, 1982]. Esta ausência da imposição de um novo regime autoritário espantava o antigo ministro.

No verão de 1975 confrontavam-se no campo político duas vias para o encerramento do período revolucionário. Uma assentava na contemporização do MFA como entidade pré-constitucional, com a legitimidade eleitoral vinda dos resultados eleitorais para a Assembleia Constituinte e a outra via passava pela acentuação da independência do poder dito revolucionário que se devia manter distanciado dos efeitos desses resultados (estando subjacente a consideração da imaturidade da opinião sempre flutuante e a possibilidade de ser usada contra a revolução).

Ambas queriam reconstituir uma autoridade e acabar com os tempos revolucionários.

Mas, para além do jogo político, a contrarrevolução "molecular" ocorreu sob a forma de uma intensificação do sentimento inerente ao "risco de escassez" como um fundamento "conservador" profundo da ordem social. **Por contrarrevolução molecular designo o desvanecimento da expectativa inicial sobre os efeitos benevolentes e libertadores da revolução. Esta quebra do otimismo tem lugar, silenciosamente, nos grupos e nos indivíduos.** A ordem recebida pelos indivíduos na sua vida e presente no seu dia-a-dia a única ordem possível do mundo e quem a contrariasse seria penalizado.

Para que fosse possível contrariar essa contrarrevolução, seria indispensável que a promessa de socialização dos benefícios da capacidade produtiva tivesse alguma tradução tangível. Tal não se faria certamente num âmbito estritamente nacional.

O 25 DE NOVEMBRO

Assinalou-se frequentemente que a revolução (como ocorreu noutras) sofrera um processo de "radicalização" até aos acontecimentos do dia 25 de novembro de 1975. Partindo de uma rotura com o regime deposto, afastara-se progressivamente das soluções conciliadoras para propostas conflituais e, numa segunda parte, fizera o caminho inverso para soluções mais "moderadas".

Estas sucessivas épocas das revoluções foi há muito esboçada, tendo como matriz o caso francês de 1789-1799. Esquematicamente, havia uma primeira fase que era entusiástica, uma segunda em que apoiantes iniciais da mudança se dividiam e entravam em conflito entre si, ou seja, uma fase de crise e de desencanto, por fim, uma fase em que confluiam vontades para retomar um ponto de moderação. [COSTA, 2024, "Um panorama sobre os fantasmas da revolução: o jacobinismo, a febre e a "lei" das diversas fases", consultável em academia.edu].

O 25 de novembro de 1975 teria sido em Portugal o momento culminante de "radicalização" em que a conflituosidade própria das revoluções teria conduzido a uma tentativa de golpe de Estado de inspiração "comunista" que fora derrotada. Esta interpretação sustentou a criação de uma visão geral do período revolucionário, cujo sentido era dado pela ameaça de uma nova ditadura. A derrota desta levaria à consideração destes dias como o final do período propriamente revolucionário.

Esta visão geral passou a fazer parte do "senso comum", considerado como um conjunto de frases feitas sobre variados temas que os indivíduos trocam como sinais de comunhão. Trata-se do domínio da "conversa vazia" ou "tagarelice", uma espécie de agente coletivo assente na repetição. A origem desta visão foi a justificação dada pelo grupo vitorioso, afirmando que teria derrotado uma tentativa de golpe que visaria a imposição de um regime político semelhante aos que então existiam na Europa oriental sob tutela soviética.

Recorde-se que o anti-comunismo tem um estatuto central nas representações tradicionalistas, conservadoras e também liberais do século XX. Corresponde à imagem em negativo das sociedades ideais a partir da qual se definem, evitando as dificuldades postas pela sua delimitação pela positiva. O pavor do "comunismo" podia ser detetado muito antes da revolução de 1917 na Rússia, como o horror perante o risco de uma proletarização universal. Esse medo era já usado, em meados do século XIX ,e teria surgido como uma ramificação do chamado "pensamento contra-revolucionário" do final do século XVIII, que já dava eco à ameaça de uma dissolução de todos os laços sociais. Isso já se aplicara ao epíteto de jacobinismo nesse tipo de discurso.

O tema do perigo do "comunismo", já consagrado durante décadas pela propaganda da ditadura salazarista, era usado de novo em meados do ano de 1975 e permitia aquilo a que chamo dramatização. Dramatizar é interpretar uma determinada situação, recorrendo a um quadro previamente existente que fazia parte do caldo cultural herdado: em vez de uma situação ter de ser pensada como uma multiplicidade de conflitos e de iniciativas que irrompiam de modo caótico, tínhamos uma oposição de fácil receção entre os "comunistas" e seus opositores. Esta simplicidade era mobilizadora de múltiplos descontentamentos. Nomear um inimigo comum dava coesão que também foi aproveitada no campo internacional: colocava facilmente o caso de Portugal nos títulos da imprensa europeia (e mundial) já que substituía a grande confusão dos acontecimentos de Portugal em 1975 pela presença diabólica do "comunismo". Ainda que Mário Soares dissesse por várias vezes que o que o separava dos comunistas não era Marx, mas Lenine ou Estaline. Seria o sovietismo e não a perspetiva de mudança social anti-capitalista que alegadamente dividiria os campos do PS e do PCP.

O 25 de novembro é, do ponto de vista militar, quase insignificante. O único confronto entre forças deu-se na calçada da Ajuda na sequência do ataque do regimento

de comandos ao quartel da Polícia Militar. Isso foi assinalado pouco depois por vários observadores de diversas orientações. Caso de Nikos Poulantzas no seu livro sobre a crise das ditaduras:

> *What really happened on November 25th ? To come straight to the point : a mere military picnic, which was hardly even a surprise for anyone. Jaime Neves' commandos, their loyalty ensured by the four fatal casualties they had sustained, seized the red bases and reestablished order with a wave of the hand, scarcely even firing a shot. A few of the most compromised soldiers and militants were arrested (this was the least that mattered), and even they were subsequently released.* [POULANTZAS, 1976, 137]

Ou o senador McGovern, que foi canditato democrata na eleição presidencial dos EUA em 1972, escreveu no seu relatório sobre Portugal:

> *Again, miraculously, a major intra-military confrontation had transpired in the fashion of a game of chess, yielding decision virtually without violence.*

Politicamente, evidenciou-se no 25 de novembro uma resposta disciplinada quase universal dos atores militares e políticos à nomeação do presidente da República Costa Gomes como comandante direto de todas as forças. Ao conseguir manter no interior do palácio de Belém todos os que podiam de algum modo encabeçar uma iniciativa dissonante, impedia possíveis "aventuras".

Também a consideração do 25 de novembro como "um feixe de golpes" parece colidir com a constatação de que apenas havia um centro de comando difusor de um plano de ação, o dos vencedores do dia, encabeçado politicamente pelo chamado "grupo dos Nove" e operacionalmente por Vasco Lourenço e Ramalho Eanes. No quadro da dispersão de grupos militares politizados e de uma intensa profusão de boatos, a congeminação de planos de golpes existiu comprovadamente e a ideia de um "feixe" de iniciativas de preparação conspirativa poderia ser aliciante, mas não se traduziu na presença de um comando operacional. A corrente "gonçalvista"[9] manteve uma mobilização expectante, ou seja, uma posição defensiva. O objetivo era manter as posições ganhas na administração e na influência global numa situação que Álvaro Cunhal tinha identificado como nova no discurso de 10 de agosto de 1975. Isso não deixara de criar problemas no

[9] Designo as correntes com os termos que têm vindo a ser geralmente usados. Mas é duvidoso que os grupos "gonçalvista" e "comunista", por exemplo, fossem coincidentes. A ausência de coerência e de sintonia no interior de cada um e a localização do que constituía o "cimento" que ligava os seus membros são ignorados por esta nomeação.

interior do PCP, como o mesmo Cunhal comprovou numa passagem do discurso de 7 de dezembro. A matriz da ação desse partido continuava a ser a mesma.

Como referido, a única corrente que tinha um comando e um plano de ação era a vencedora do dia 25 de novembro. As movimentações dos regimentos ditos "esquerdistas" — RALIS, RPM e EPAM — foram inconsequentes. A corrente dita do COPCON ficou neutralizada pela presença de Otelo em Belém.

A ocupação das bases pelos paraquedistas parece ter sido de índole corporativa — contra uma eventual desmobilização pelo novo CEMFA, Morais e Silva, e muito superficialmente politizada.

Possibilitou, contudo, o ambiente para a imposição do estado de sítio parcial, momento que era procurado desde setembro para tentar repor a subordinação de todas as forças a um comando único.

Como se encontra consagrado na arte da política, as ações ofensivas devem ser sempre apresentadas como defensivas: um golpe já estaria em curso e os vencedores do 25 de novembro apenas o teriam enfrentado.

Os acontecimentos de 25 e 26 de novembro foram objeto de uma investigação de que resultou um relatório preliminar que, apesar das sua evidentes limitações, presta algumas informações úteis.

Embora nele se conclua a existência de uma "conjura", termo que está longe de ter o significado de "golpe", cuja efetividade não se demonstra, o relatório identificou como objetivos dessa "conjura" a recomposição do Conselho da Revolução que se faria pela substituição dos dois conselheiros da Força Aérea e, a partir dessa, por uma alteração da relação de forças entre as várias correntes no interior do MFA. Na verdade, o afastamento dos dois elementos dessa arma não permitiam por si essa mudança. Para mais, o relatório identificava uma linha política "PCP/FUR/UDP", o que constituía uma simplificação que ia ao encontro da versão oficial da situação.

Do relatório podemos extrair alguma informação que vão no sentido oposto à tese do golpe com origem nos "gonçavistas" ou nos "otelistas". O primeiro sargento (DGAFA[10] – companhia 121, v. 1, pp. 78-80), que comandava os paraquedistas revoltosos, pediu a proteção do COPCON. Dinis de Almeida e Costa Martins visitaram a GDACI[11] ocupada pela companhia 121. Houve deste modo um apoio direto destes destacados oficiais às ações dos revoltosos, mas isso não implicava que estivesse a ter lugar a preparação de um golpe. Esses oficiais mantiveram a observação da crise dos paraquedistas como fator que subitamente condicionava as lutas no interior do MFA. A Base-Escola de Tancos foi visitada por Duran Clemente, Faria Paulino e Dinis de Almeida (v. 1, pp. 42-7).

[10] Depósito Geral de Adidos da Força Aérea.

[11] Depósito de Detenção, Alerta e Conduta da Interceção (Monsanto).

Mas, mesmo as preparações bélicas que são assinaladas são defensivas, visando o reforço do perímetro dos aquartelamentos. Por exemplo, dois canhões vindos do RALIS para a DGAFA (Relatório, v. 1, p. 24) e a outras unidades (v. 1, p. 55).

As ordens de ataque que são referenciadas (não sendo claro de quem partiam) não foram cumpridas. No GDACI (Monsanto) "quando chegam os comandos foram dadas ordens para abrir fogo sem que as praças tivessem obedecido" (v. 1, p. 27). No RPM, aponta o relatório, houve uma ordem para a preparação de um esquadrão para ir atacar a força de comandos em Monsanto, ordem que não foi cumprida (v. 1, p. 60). Refere-se um possível ataque por forças do RI de Queluz a duas companhias de comandos (v. 1, p. 72) que não ocorreu. O armamento de civis não teve lugar em nenhuma das unidades, sobressaindo o caso do depósito de Beirolas.

Também a mobilização de civis no exterior dos quartéis não indiciava um propósito ofensivo. Na BA n.º 1 de Sintra, reuniram-se 200 a 300 pessoas; no RALIS, até à meia-noite de dia 26 (v.1,p.56); no Destacamento de Almada assinala-se uma grande manifestação de civis no final da tarde de 25, que se manteve até às 14: 35 h. de dia 26 quando foram dispersos pelo sobrevoo dos aviões FIAT (v. 1, p. 71); à porta do Regimento de Infantaria de Queluz (v. 1, p. 73) também se reuniram civis.

Essas concentrações podiam ganhar dimensões fabulosas. Diz Costa Gomes que teve na altura conhecimento "da existência de mais de cinco mil pessoas armadas em frente do Ralis"[12], o que é contrariado pelos testemunhos de indivíduos presentes nessa concentração e constituiria, aliás, uma iniciativa cuja dimensão, sem paralelo, teria tido outras consequências. Assinala-se que Almada Contreiras telefonou ao capitão tenente Marques Pinto para que controlasse o SDCI[13] pois não queria que houvesse "granel" nem tiros (v. 1, p. 83).

O segundo oficial contactou Martins Guerreiro alertando-o da agitação que reinava na margem sul, ficando a saber que as ocorrências eram consideradas um aventureirismo (v. 2, p. 227).

Com data de 25 publicou-se um comunicado da Comissão Política do PCP em que se afirmava que as "forças de esquerda cometeriam também um grave erro se sobrestimassem as próprias forças e tentassem qualquer ato desesperado" e ainda que a "saída da crise está na reorganização do MFA numa base progressista e na formação de um governo de esquerda" (v. 2, p. 155).

[12] *Costa Gomes sobre Portugal…*, p. 89.

[13] Serviço de Deteção e Coordenação das Informações.

No discurso de 7 de dezembro, Cunhal proclamava que "aquilo que se chamou a esquerda militar poderá readquirir importante papel no país" e apesar desta "nova situação a revolução tem ainda poderosas energias populares e militares". Foi entretanto publicado um estudo detalhado desses dias [NORONHA, 2025].

LOCALIZE-SE POIS BREVEMENTE O 25 DE NOVEMBRO NO PERÍODO 1974-1975

O estado revolucionário existente desde 1974 caracterizava-se pela paralisação das forças policiais repressivas e pela inoperância [CEREZALES, 2003]. Os militares substituíam a polícia e eram chamados a regular todo o tipo de conflitos. Mas consideravam ilícito o uso da força contra manifestações populares. A sua ação era, face a elas, de tipo paternal. Para mais, os oficiais iam sendo chamados aos lugares de direção dos organismos públicos e também das empresas como delegados do MFA. Phil Mailer deu conta da presença de dois "jovens capitães" que se deslocaram a uma empresa de panificação industrial, criticando a administração (privada) de "incompetência e falta de lucidez"[14] [MAILER, 2018, 106]. Temos também as partes do filme "Torrebela" em que os oficiais exercem o seu poder de condutores das ações populares [https://medeiafilmes.com/filmes/torre-bela] ou a fotografia de uma aula de política na qual se encontram no quadro negro da sala as siglas dos partidos assinantes e renitentes à assinatura do pacto com o MFA [fotografia de Jean-Paul Paireault, *Venham mais cinco. O olhar estrangeiro sobre a Revolução Portuguesa*, S. Tréfaut (ed.) Lisboa, Tinta da China, 2025]. Envolvidos subitamente na ação política, recebiam uma rápida formação. As instâncias de decisão militar multiplicavam-se e uma autoridade central no próprio MFA tendia a dissolver-se. O corpo militar envolvia-se nas disputas inerentes aos conflitos abertos e dava origem a várias correntes como as já referidas que, no verão de 1975, produziam documentos programáticos.

O grande salto desta inserção dos militares na ação política diária que conduziria às clivagens internas no corpo militar dar-se-ia com o fracassado golpe da direita spinolista de 11 de março de 1975. A "normalização" para que apontavam os dirigentes do MFA tinha de ser abandonada. Acentuava-se por isso a necessidade de uma orientação diferente da inicialmente prevista já que "a burguesia" e o capitalismo estavam a abandonar o país. Como se dizia num título do *Diário de Lisboa,* se o patronato não adere, então a revolução terá de ser socialista.

[14] O autor relata a insistência dos oficiais e o desenvolvimento do conflito.

Um período de transição política entre a ditadura derrubada e a democracia estava previsto, sob a direção da Junta de Salvação Nacional, até à entrada em vigência da nova Constituição, sendo este o primeiro quadro revolucionário. Era o caminho da passagem imaginada para a democracia pela oposição à ditadura Nenhuma decisão fundamental sobre o modelo de organização social seria tomada pelo governo de transição e esta caberia somente à Assembleia Constituinte. Esta época podia passar a ser vista agora como um período mais longo de transição para o que se designava como socialismo. A primeira perspetiva não comportava a previsão de uma rutura económica e social tão profunda como a que se verificou logo em 1974 e se acentuou em março de 1975. Numa formulação muito direta, não se previa que "a burguesia" abandonasse o país daquela forma e deixasse tanto espaço à "criatividade" de uma parte dos revolucionários. Neste horizonte, em vez dos partidos políticos à sombra da Junta de Salvação Nacional e depois do Conselho da Revolução, integrando o Governo Provisório, a revolução seria guiada pelo MFA como um "movimento de libertação" (tal como alguns propuseram seguindo uma inspiração óbvia nas ex-colónias) que se situaria acima dos partidos.

Esta possibilidade filiava-se numa tradição de "ditadura revolucionária" que era anterior e estranha às experiências das ditaduras do século XX, enquanto máquinas que impuseram restrições brutais a toda a atividade social, nelas se incluindo a da burocracia soviética e aparentadas. Ao termo ditadura associa-se hoje imediatamente as experiências "totalitárias", mas na época anterior, nos séculos XIX e início do XX, o termo tinha um outro sentido, designando, como durante a monarquia constitucional em Portugal, os governos que se mantinham em funções sem o respaldo da maioria da câmara dos deputados e a "ditadura de João Franco", em 1907. Esse era o sentido que durante esse período tinha a expressão "governar em ditadura". Mas, no caso das propostas do republicano Basílio Teles pouco antes de 1910, o termo ganhava uma outra dimensão, a que permitiria salvaguardar um novo regime, apoiado por uma elite que tinha apenas algum apoio urbano num país rural. Destinava-se a impedir a possibilidade de uma massa de eleitores ser conduzida pelas forças que queriam a anulação das medidas inovadoras. Estas explorariam a desilusão criada quando se evidenciava a incapacidade de corresponder a uma expectativa exagerada sobre os efeitos da mudança.

Escrevia Basílio Teles: "este povo é ignorante e é indolente, avesso a pensar e a proceder". Continuava o povo a acreditar na Providência e nos milagres e para ele a Providência começara a surgir desde há uns anos "sob a forma, igualmente sobrenatural e maravilhosa, de República". Se esta "não fizer desde logo o milagre de lhe liberalizar sossego, bem-estar, fortuna, poderio, e lhe exigir, ao contrário, trabalho, inquietações, sofrimentos, sacrifícios. A desilusão e o desânimo querem-me parecer inevitáveis" [TELES, 1975, p. 29]. Receava-se a deceção perante as expectativas exageradas do "povo". Note-se que esta preocupação quanto à desilusão era detetável já entre os

dirigentes revolucionários liberais de 1821-22. Uma onda de boatos transformou o estabelecimento da necessidade de corpo de delito numa anulação da prisão para os criminosos, o que teria conduzido ao aumento de crimes violentos. As populações queriam (e eram conduzidas a exigir) mudanças próximas e visíveis na sua vida diária. Num relatório datado de 10 de janeiro de 1975, sobre uma sessão pública do MFA em Alfena, assinalava-se: "Realmente o ideário do 25 de Abril contrasta muito com a própria realidade das populações. As pessoas que se sentem identificadas com o 25 de Abril são desautorizadas dado que não existem transformações reais a nível local" [LIVRO BRANCO, 1984, p. 131].

Na introdução à reedição dos textos de Teles, Vital Moreira esboçava em 1975 a necessidade de uma "ditadura revolucionária democrática" [TELES, 1975, p. ix]. As propostas do dirigente republicano podiam servir de precursor ao que correspondia, segundo Moreira, não a uma "revolução liberal-burguesa" ou a "revolução socialista", mas a uma "revolução democrática antifascista" que seria exercida pelas classes populares sobre a grande burguesia monopolista e latifundiária". No caso de ser um "movimento revolucionário" feito ou apropriado por "várias forças políticas — caso de grande parte das revoluções democrático-burguesas — então terá de assentar na cooperação dos vários partidos". Mas não em "concorrência partidária" porque esta enfraquecia a força revolucionária. [p. xii].

Receava-se também, em 1974 e 1975, que os resultados do sufrágio fossem adversos à nova situação e dessem oportunidade aos defensores da ordem derrubada para regressarem ao condicionamento do poder. Temia-se sobretudo a influência dos poderosos locais e do clero católico. Para mais, as previsões dos resultados eram impossíveis já que não houvera qualquer experiência de sufrágio livre e universal.

Recorde-se que o período entre a queda da ditadura do chamado "Estado Novo" e a aprovação da nova Constituição seria, por definição, um período de ditadura revolucionária, ou seja, tinha base em leis definidas pela nova autoridade, tendo como pressuposto a necessidade de um tempo destinado à organização das forças políticas concorrentes e ao "esclarecimento" das populações. Reconhecia-se que uma tal eleição não podia ser feita de imediato. A duração dessa transição podia eventualmente ser prolongada em função da exigência de uma superior "preparação do povo". Esta hipótese seria combatida, a partir da legitimidade que se fez decorrer dos resultados eleitorais de 1975 para a Assembleia Constituinte, pelo PS e também pelo chamado "Grupo dos Nove" no MFA, que venceram, com a formação do VI.º Governo Provisório. Mas isso não abarcava a chamada "normalização" porque as movimentações de tipo conspirativo e de pressão pela ocupação da rua continuavam. Havia em setembro de 1975 um claro desfasamento entre a plataforma de acordo que levara à sua formação e os meios de que dispunha para a aplicação das suas medidas. Ilustrativa é a decisão de impedir as emissões feitas a partir da Rádio Renascença por meio da destruição dos seus equipamentos.

Entre maio e agosto de 1975, acentuaram-se as queixas de uma crise de autoridade. Tinham origem no PS e nos partidos à sua direita, mas encontravam-se também em políticos como Fernando Piteira Santos na sua coluna do *Diário de Lisboa*. Correntes com propósitos diversos confluíam neste diagnóstico.

A impossibilidade de reprimir persistia. A tentativa falhada de criação do Agrupamento Militar de Intervenção, que visava substituir o COPCON, cuja atividade estava congelada pelo "populismo"[15] foi a evidenciação disso. Os indivíduos que foram sondados para integrarem o AMI acabariam por se esquivar.

Entretanto, algumas das direções das unidades militares assumiram um papel de direção política popular e atuavam no espaço público como críticos dos partidos. Foi o caso do RALIS em relação ao Partido Socialista [*Diário de Lisboa*, 4-10-75, 20]. O regimento, em assembleia, aprovara um extenso documento que censurava a orientação desse partido. Os seus oficiais (ou parte destes) representavam-se como guias e protetores da ação popular na região próxima do seu aquartelamento. O chamado documento sobre o «poder popular» fez doutrina sobre esta imaginada organização que articulava as unidades com as comissões de trabalhadores e moradores existentes na zona, um modelo que teria sido inspirado no chamado modelo cubano. Este era um projeto assente no paternalismo militar, que se evidenciava igualmente no anti-partidarismo (frequentemente encenado) e na relação tutelar que foi também identificada pela 5.ª divisão. No boletim *Movimento* explicava-se que, para as massas sentirem esse poder como seu, para que elas sentissem ser a razão de uma nova sociedade que se criava, era necessário, " desde o início preservar as organizações populares de quaisquer interferências dirigistas nomeadamente as que resultem da transplantação das querelas partidárias". Igualmente que aos "militantes locais do MFA" caberia "a tarefa de esclarecimento claro dos objetivos dos organismos unitários de base" e também a investigação "da representatividade das comissões e conselhos que se vão formando" [*Movimento, boletim informativo das FA* – 5.ª divisão, n.º 24, 25 de julho de 1975].

O momento crítico, imediatamente anterior ao 25 de novembro, foi o da substituição de Otelo Saraiva de Carvalho por Vasco Lourenço no comando da Região Militar de Lisboa. O primeiro teria aceite inicialmente ser afastado e depois, pressionado por vários oficiais próximos, mudado de posição. Mas viria a permanecer no palácio de Belém durante o dia 25 e teria mantido, entretanto, frequentes contactos com os "moderados".

Curiosamente, Mário Soares, o grande beneficiário político da ação desse mesmo dia, teria declarado em Roma a 14 de dezembro de 1975 que a situação vivida depois do 25 de novembro resultara de terem sido "as próprias unidades militares comunistas

[15] Termo usado pelos que a criticavam por ser uma atitude que não contrariava os movimentos "populares".

a perderem a sua operacionalidade" [*Diário de Lisboa*, 15-12-75], uma estranha declaração para quem difundira a versão da ameaça comunista. O mesmo Soares tinha dito em Estocolmo em 1 de agosto que a "nossa revolução" estava a "passar por uma crise de autoridade", afirmação que contrariava a propaganda sobre a mesma ameaça e denunciava qual seria o problema real.

O 25 de novembro foi, em conclusão, a reposição da cadeia de comando militar pela anulação da dispersão de instâncias de decisão no seu interior. As direções das unidades militares deliberavam se dariam cumprimento às ordens recebidas. Para que se desse essa neutralização, era imprescindível a vigência do estado de sítio por um certo número de dias de forma a posicionar os oficiais das direções dos corpos considerados «rebeldes» perante o dilema de se subordinarem ou de resistirem.

Um ano depois a data era promovida a fonte consagrada de legitimidade, através de uma comemoração militar presidida por Eanes, e centrada na sua figura, que apresentou as ações de 1975 como "confirmação do 25 de abril" e "salvaguarda da democracia", mas advertia que seriam reprimidos todos os que tentassem dividir de novo as forças armadas. Constituía-se assim como a primeira fonte de legitimidade do novo presidente, entretanto já eleito conforme a Constituição, sobre todo o corpo militar, incluindo os conselheiros da revolução [CASTAÑO, 2018] (Consultar: https://arquivos.rtp.pt/conteudos/25-de-novembro-um-ano-depois-comemoracao/).

O 25 DE NOVEMBRO FOI O FIM DA REVOLUÇÃO?

O golpe foi incontestavelmente contra-revolucionário se se considerar que este termo designa a anulação de um aspeto central da revolução: a dispersão das instâncias de decisão no âmbito da tutela militar e a ausência de forças repressivas que cumprissem as ordens recebidas.

Mas considerar que há um momento que pode ser identificado como o fim da revolução é simplificar a contra-revolução, sobretudo se esta for tomada como resultado da quebra do prestígio inicial da mudança, assente na esperança de uma melhoria da vida das populações. Essa quebra de expectativa tinha mais a ver com a degradação económica e a ausência de projetos alternativos aos que assentavam na austeridade.

O tema do 25 de novembro tem sido geralmente apresentado exclusivamente no âmbito dos conflitos políticos como um jogo entre indivíduos e grupos feito em campo fechado com o propósito de ocupar um lugar a que chamam poder.

Mas era o agravamento da crise económica que dominava o panorama social.

Como tem sido referido, depois do 25 de abril (na verdade, já antes dele), os trabalhadores reivindicaram e obtiveram grandes melhorias remuneratórias pelo que se afirmara, logo na época, que a parte do trabalho teria abarcado todo o rendimento nacional. Como já acima referido, a parte do capital teria sido reduzida em Portugal a zero [KOLM, 1977, 34].

Várias formas de gestão feita em nome dos trabalhadores surgiram em muitas empresas, mas isso não alterava a sua natureza. A grande preocupação era a manutenção dos postos de trabalho e do pagamento de salários. Recorreu-se, por isso, abundantemente ao crédito para manter o pagamento dos salários. A tutela militar passou a pairar também sobre as empresas.

O tema da austeridade vinha do tempo do governo de Marcelo Caetano e prolongara-se depois da revolução. Ninguém com influência contestava a crise e a necessidade de austeridade, apenas se debatiam as variantes sociais da sua aplicação. A situação da "economia nacional" era vista como algo que era inultrapassável.

Perfilava-se no horizonte a rutura dos meios de pagamento das importações. A bancarrota aproximava-se. Os governos provisórios começaram a recorrer aos slogans da "batalha da produção" e da "independência nacional". A saída da crise estaria no aumento do trabalho oferecido à nação e na autossuficiência. As empresas passariam, na melhor das hipóteses, a laborar para o mercado interno para substituírem as mercadorias importadas. Mas este caminho era limitado.

O futuro de certas empresas podia ser mais visivelmente dramático. A Lisnave tinha uma quebra drástica de encomendas, dizia-se que por causa da má vontade internacional contra o Portugal revolucionário, mas o que se podia fazer a uma empresa de reparação naval de petroleiros? Que reconversão seria possível e com que tecnologia?

Como atrás assinalei, a perspetiva que Vasco Gonçalves apresentava de um longo tempo de sacrifícios era pouco animadora. O Partido Socialista opusera-se (aparentemente) a esta perspetiva pondo nas ruas a rejeição do "socialismo da miséria". Na formação recente deste partido havia elementos que tinham sido influenciados pela leitura dos autores das correntes do marxismo pós ou anti-estalinista que procuravam recuperar um corpo teórico, após a sua subversão neo-escolástica pela classe dirigente soviética ao longo dos anos 30 e 40. O socialismo teria, à luz destas tentativas de recuperação da matriz original, uma outra dimensão. Imaginado como um sistema que seria erguido sobre a socialização da revolução capitalista do processo produtivo, passara a ser, no século XX, uma via peculiar para a tentativa de suprir a distância de "desenvolvimento" entre as potências ocidentais e os países que eram estigmatizados pelo "atraso". O comunismo poderia ter sido uma prefiguração de uma ordem social mais justa para as classes operárias dos países "avançados" se num deles tivesse triunfado. Tendo sido vitorioso em países "atrasados", os seus métodos apareceram aos olhos dos trabalhadores

dos países industrializados como próprios de um estádio de desenvolvimento já nestes ultrapassado. O provincianismo do comunismo russo não podia ser visto como modelo universal, mas como uma solução local para problemas locais. A revolução apenas era, no final dos anos de 1950, uma perspetiva que se situava na margem dos interesses económicos do capitalismo ocidental e estas (se ocorressem) não seriam revoluções no sentido que tinham em Marx, dirigidas pelos proletariados revolucionários, mas pelos quadros nacionalistas de países agrícolas e frequentemente "feudais", que aplicariam os métodos soviéticos de desenvolvimento acelerado [GORZ, 1959, 206-13].

O socialismo era assim uma palavra que abarcava um leque de variantes, os socialismos das elites dos novos países pós-colonizados eram nacionais, mas inspiravam-se no êxito do dirigismo económico soviético, sem o adotarem na sua plenitude.

A herança deste percurso histórico do "socialismo" no século XX encontrava-se no tema dos muitos anos de sacrifícios de que falou por várias vezes Vasco Gonçalves.

Mas, no discurso do PS em 1975, ao "socialismo em liberdade", que não implicava a anulação das "liberdades fundamentais", juntava-se o repúdio do "socialismo de miséria", que fora imposto pela matriz soviética, a pretexto do estado de transição, como a militarização do trabalho. Era o estado de exceção social permanente a pretexto desse futuro. Isto não conduziu, contudo, quando o PS formou governo em 1976, ao surgimento de uma perspetiva alternativa de política económica que evitasse a austeridade brutal imposta pelas instâncias do capitalismo internacional. Seguiu-se por isso o "socialismo da bolacha"[16] e, finalmente, o "socialismo na gaveta". O que se passou durante o ano de 1977 evidenciou o pleno esmagamento da herança revolucionária de 1974-1975. A imprensa oficial do PS ganhava então um tom lúgubre, que agregava patéticas justificações para a nova orientação de austeridade. O partido que aparentemente tinha contestado essa política era o que a iria aplicar. Os argumentos racionais sobre o socialismo, usados anteriormente, desapareciam sob o peso da realidade da inserção no espaço capitalista internacional e ficava a suspeita de que podiam ter sido apenas oportunistas.

Se se considerar que a revolução é algo mais do que uma mudança política, verificamos que, para se avaliar o seu legado de mudança social, o período crucial não é o inicial, mas o período médio. Neste, o novo poder vê-se confrontado com os efeitos que a degradação material, tanto espontânea como deliberada, que decorre da reação dos poderosos locais e supranacionais à indesejada mudança, têm no ânimo das populações. Essa reação destrutiva ocorreu na Espanha republicana ou na França do *Front Populaire,* na década de 1930, ou no fracasso da política económica do governo Allende no Chile, para citar exemplos de países com um nível de "desenvolvimento" acima dos países agrícolas e coloniais.

[16] Referência à presença da bolacha Maria na lista de produtos do cabaz com preços tabelados pelo governo.

A congeminação de um plano racional alternativo não parece, como tudo aponta, ser compatível com um âmbito estritamente nacional.

A contra-revolução é bem mais complexa do que o que acontece num dia.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BUKHARIN, Nicolai (2007 [1922]), *The Politics and Economics of the Transition Period*, ed. K. J. Tarbuck, Routledge.

CASTAÑO, David (2018), *Eanes e a Democracia*, Lisboa: Objectiva.

CEREZALES, Diego Palacios (2003), *O poder caiu na rua: crise do Estado e ações coletivas na Revolução portuguesa*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

COHEN, Stephen F. (1973), "In Praise of War Communism: Bukharin´s Economics of the Transition Period", *Revolution and Politics in Russia: Essays in Memory of B. I. Nicolacosky*, Indiana University Press, 192-203.

COSTA, Fernando Dores (2024), "Os fantasmas da revolução: o jacobinismo, a "febre" e a "lei das fases", consultável em academia.edu/fernandodorescosta.

COSTA GOMES SOBRE PORTUGAL. Diálogos com Alexandre Manuel, A Regra do Jogo, Lisboa, 1979.

FAYE, Jean Pierre (1977 [1976]), *O Portugal de Otelo. A Revolução no Labirinto*, Lisboa: Sociocultur.

Fontes, Jorge F. Figueiredo (2016), História do Movimento Operário na Setenave, [tese], FCSH--UNL.

Gonçalves, Vasco (1976), *Discursos, conferências de imprensa, entrevistas*, s.l., Augusto Paulo da Gama.

GORZ, André (1959), *La morale de l'Histoire*, Paris: Editions du Seuil, 1959.

GUILLAUME, Sylvie (2006), "L'enjeu des classes moyennes sur le Front populaire" in MORIN, G. & RICHARD, G, (dirs.), *Les deux France du Front populaire*. ed. Des points et des roses, s.l.s.d, [2006], pp. 185-6.

KOLM, Serge-Christophe (1977), *La Transition Socialiste*, Cerf, Paris.

LIVRO BRANCO DA 5.ª DIVISÃO (1984), Lisboa: Livraria Ler Editora.

MOHAN, Jitendra (1966), "Varieties of African Socialism", *Socialist Register* (1966).

MARIÁTEGUI, José Carlos (2005 [1928]), *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima: Biblioteca Amuata.

MAALOUF, Amin (2023), *Le Labyrinthe des égarés*, Paris: Grasset.

MAILER, Phil (2018 [1976]), *A Revolução Impossível?*, Lisboa: Antigona.

MCGOVERN, George (1976), *Revolution into Democracy: Portugal after the Coup. A Report… committee Foreign Affairs of the Senate*, Washington.

MURTEIRA, Mário (1975), *Textos de Política Económica*, Lisboa: S. Sociais dos Trabalhadores da CGD.

MURTEIRA, Mário (1982), "Ruptura e regulação da economia portuguesa nos anos 70", *Análise Social,* XVIII (72-73-74), 1037-1051.

NORONHA, Ricardo (2025, *A Ordem reina sobre Lisboa*, Lisboa: Tigre de Papel.

PEREIRA, João Martins (1971), *Pensar Portugal Hoje*, Lisboa: Dom Quixote.

PEREIRA, João Martins (1976), *O Socialismo, a transição e o caso português*, Amadora: Bertrand.

PINTO, Pedro Ramos (2013), *Lisbon Rising. Urban social movements in the Portuguese Revolution*, Manchester University Press.

POULANTZAS, Nikos (1976), *The Crisis of Dictatorships*, London: NLB.

RELATÓRIO DO 25 DE NOVEMBRO (1976), Lisboa: Ed. Abril, 2 vols.

A REVOLUÇÃO EM RUPTURA (1976)*, Textos Históricos da Revolução – III*, Orlando Neves (org.) Lisboa: Diabril.

SOROKIN, Pitirim (1925), *The Sociology of Revolution*, Filadéfia: J. B. Lippeincott.

TELES, Basílio (1975), *As ditaduras. O regime revolucionário*, prefácio de Vital Moreira e estudo de Fernando Catroga, Coimbra: Atlântida.

VALÉRIO, N. (coord.) (2001), *Estatísticas Históricas Portuguesas*, vol. I., Lisboa: INE.

WALINSKY, Louis (1974 [1963]), *Planejamento e execução do desenvolvimento econômico*, Rio de Janeiro: Zahar.

DAQUI HOUVE NOME O ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO: O FUNCIONAMENTO DO ARQUIVO RÉGIO NO CASTELO DE SÃO JORGE (SÉCULOS XIV A XVIII)[1]

por

Fernanda Ribeiro[2]

Resumo: Após breves referências ao arquivo régio antes da sua fixação no Castelo de São Jorge, aborda-se a sua instalação neste local no 3.º quartel do século XIV e a organização e funcionamento do mesmo ao longo de toda a Idade Moderna. Realçam-se os momentos de especial empenho e interesse da Coroa com o objetivo da preservação dos documentos e da criação de instrumentos para um eficaz acesso e recuperação da informação, bem como períodos mais sombrios em que o arquivo foi negligenciado e sofreu mesmo perdas irreparáveis. Nesta visão panorâmica, tem particular relevância a ação de D. Manuel I e de D. João III no sentido da "reforma do arquivo", no século XVI, bem como a intensa produção de índices e inventários na primeira metade do século XVIII, configurando um período de verdadeira ascensão do Arquivo da Coroa. Seguiu-se uma fase de queda nefasta, em consequência do terramoto de 1755, que provocou o desmoronamento da torre do Castelo em que o arquivo estava instalado e uma reorganização dos fundos segundo critérios metódicos, inspirados já pelo pensamento das Luzes.

Palavras-chave: Arquivo da Coroa, séc. XIV-XVIII; Castelo de São Jorge, Lisboa; Organização arquivística.

Abstract: After brief references to the royal archives before it was established in the Castle of São Jorge, it is discussed its installation in this location in the third quarter of the 14th century and its organisation and operation throughout the Modern Age. The moments of the Crown's special commitment and interest in preserving documentation and creating instruments for effective access and retrieval of information are emphasised, as well as darker periods when the archives was neglected and even suffered irreparable losses. Of particular importance in this overview is the action taken by Kings Manuel I and João III to 'reform the archives' in the 16th century, as well as the intense production of indexes and inventories in the first half of the 18th century, which was a period of true ascension for the Crown Archives. This was followed by a period of disastrous decline as a result of the earthquake in 1755, which caused the castle tower in which the archives was housed to collapse, and a reorganisation of the documents according to methodical criteria inspired by Enlightenment thinking.

Keywords: Crown archives, 14th-18th centuries; Castle of São Jorge, Lisbon; Archival organisation.

---

[1] Texto da comunicação apresentada no colóquio "Usos do Castelo: produção textual e arquivo documental", organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa, pelo Castelo de São Jorge e pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa, 16 e 17 de março de 2023).

[2] Universidade do Porto – Faculdade de Letras. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar "Cultura, Espaço e Memória". Via Panorâmica, s/n, 4150-164 PORTO. https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020. ORCID: 0000-0002-5641-9199. Email: fribeiro@letras.up.pt.

1. A INSTALAÇÃO DO ARQUIVO RÉGIO NO CASTELO DE SÃO JORGE

Consumada a independência do Condado Portucalense e fundado o reino de Portugal, a chancelaria passou a atuar como serviço régio, produtor dos documentos emanados da atividade administrativa do Rei e da Coroa (AZEVEDO, 1940; COELHO & HOMEM, 1995), estando, portanto, na origem do arquivo central da administração, que veio a estabelecer-se em Lisboa por alturas da fixação da corte nesta mesma cidade, em finais do reinado de D. Afonso III ou início do de D. Dinis. Mas o facto de só a partir desta altura, ou mais seguramente no reinado de D. Fernando, se ter fixado em Lisboa o arquivo da Coroa não significa que anteriormente não houvesse produção de documentos régios e um arquivo ambulante, que acompanhava a corte nas suas deslocações pelo País. A prova disso é que temos conhecimento da existência de uma chancelaria condal no tempo de D. Henrique e D. Teresa (de 1095 a 1128) e sabemos que no reinado de D. Afonso Henriques se iniciou a atividade da chancelaria régia, datando de 27 de abril de 1128 o primeiro ato do infante Afonso Henriques — a confirmação da carta de privilégio à cidade de Guimarães (COSTA, 1975, 147).

A inexistência de um arquivo fixo, nos primeiros reinados da Monarquia, levava a que se fizessem vários exemplares dos mais importantes diplomas emitidos pela chancelaria régia, os quais eram depositados em cartórios de mosteiros e conventos, como, por exemplo, os do Mosteiro de S. Vicente de Fora, do Convento de Santa Cruz de Coimbra, do Convento da Costa em Guimarães ou do Mosteiro de Alcobaça, até porque, em diversos casos, esses documentos eram aí redigidos pela mão de escribas monásticos (RIBEIRO, 1819, 5-8, 11-12; AZEVEDO & BAIÃO, 1989, 13; PESSANHA, 1906, 458; COSTA, 1994, 97-98).

Apesar da instabilidade política e do caráter ambulante da corte, a chancelaria régia começou cedo a evidenciar uma atividade regular e a dar sinais de uma boa organização. Logo no reinado de D. Afonso II, surge o primeiro livro de registo da chancelaria, que abrange os anos de 1217-1221 (AZEVEDO, 1967) e que é dos mais antigos das chancelarias reais europeias. O registo dos documentos expedidos pela chancelaria régia pode-se considerar o primeiro instrumento de controlo e de acesso à informação do Arquivo da Coroa, permitindo a pesquisa retrospetiva, com a finalidade de localizar e identificar os documentos expedidos pelo serviço administrativo do rei e da corte. Desta forma, a própria chancelaria, que produzia os documentos resultantes dos atos e decisões dos monarcas, servia simultaneamente de arquivo, o que se comprova pelo facto de emitir certidões de documentos que conservava (RIBEIRO, 1819, 12).

A chancelaria régia sofreu uma evolução no sentido de uma cada vez mais intensa e regular atividade, patente na quantidade e diversidade de documentos expedidos e

respetivo registo, o que certamente criou a necessidade de a estabelecer num local fixo. Vários autores discutem a cronologia relativa à fixação da chancelaria e do arquivo em Lisboa, podendo numa primeira fase ter estado instalados num mesmo local e, mais tarde, o arquivo se ter autonomizado em termos de localização.

Cristóvão Benavente, escrivão do Arquivo da Torre do Tombo no século XVI (DINIS, 1968, 152-158), José Pedro Miranda Rebelo (1904, 6-7) ou José Pessanha (1906, 459) afirmam que a "fundação" do arquivo real ocorreu aquando da fixação da residência dos reis em Lisboa, no "paço roqueiro da Alcaçova", durante o reinado de D. Dinis, posição também defendida por José Pereira da Costa (1980), que considera muito provável que o arquivo régio tenha estado instalado na Torre da Escrivaninha antes de ser transferido para o "Castelo de Lisboa" no reinado de D. Fernando. Contudo, não apresentam comprovação documental das suas afirmações.

Por outro lado, temos autores que apontam o reinado de D. Fernando como a época em que o arquivo da Coroa se fixou no Castelo de São Jorge. Defendem esta tese João Pedro Ribeiro (1819), José Silvestre Ribeiro (1871, 327-342), J. de Vilhena Barbosa (1874), Pedro de Azevedo e António Baião (1989) e autores mais recentes, como António Cruz (1975) e José Pereira da Costa (1994).

Apesar da controvérsia, o que temos como seguro é que a mais antiga referência conhecida relativamente à existência de um arquivo fixo, no qual se guardavam os documentos da Coroa portuguesa, situado numa das torres do Castelo de São Jorge, em Lisboa, aparece documentada em 1378. João Pedro Ribeiro nas suas *Memorias authenticas para a historia do Real Archivo* refere que "…no Reinado do senhor D. Fernando, em data de 4 de Novembro da Era de 1416, expedio o Vedor da Chancellaria huma Provisão a João Annes, Vedor da Fazenda para este passar huma Certidão da Torre do Castello de Lisboa..." (RIBEIRO, 1819, 13).

Sabemos também que, a partir do momento em que o Arquivo da Coroa se estabeleceu numa das torres do Castelo de São Jorge — denominada Torre do Tombo por aí se conservarem as escrituras do "tombo", termo que se referia ao chamado livro de *Recabedo Regni*, ou seja, livro das receitas da Coroa — os registos da chancelaria passaram a dar entrada no arquivo logo que deixavam de ter uso administrativo corrente, normalmente alguns anos após a morte dos monarcas (AZEVEDO 1906), o que leva a concluir que já havia uma efetiva separação entre a chancelaria e o arquivo.

O ACERVO DO ARQUIVO DA COROA

O conhecimento sobre a documentação que era guardada no Arquivo da Coroa ou Real Arquivo (nomes pelos quais era normalmente designado até ao século XIX, antes de ser rebatizado como Arquivo Nacional da Torre do Tombo e de sofrer mudanças estruturais na sua missão, organização e funcionamento) baseia-se em relatórios feitos por funcionários do Arquivo e concentra-se em algumas obras sobre a história da Torre do Tombo, que serviram de suporte a esta síntese sobre o acervo documental, no período que aqui nos ocupa[3].

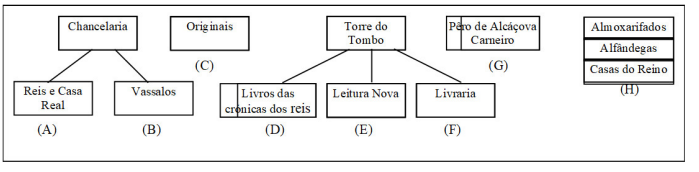
Embora haja estudos sobre a produção da chancelaria régia desde o início do seu funcionamento e sobre a documentação que progressivamente era transferida para o arquivo da Torre do Tombo, o mais antigo e mais completo testemunho que se conhece sobre o acervo documental do arquivo régio é uma carta do escrivão Tomé Lopes a D. João III, com data de 2 de março de 1526. Nela dava conta do estado do arquivo e arrolava os documentos que até à época aí se guardavam (PESSANHA, 1906). Posteriormente, complementou a informação contida nesta carta por dois outros documentos que ele próprio designou por "emvemtayros" (um de 1529 e outro de 1532), os quais permitem avaliar a importância atribuída ao arquivo e o cuidado que era posto na conservação do seu acervo.

Igualmente importante é o relatório que Cristóvão Benavente enviou a Filipe I, com data de 1583, sobre o funcionamento do arquivo, no qual enumera a documentação existente e aquela que, em seu entender, aí devia ser recolhida. Nesta época começam a surgir em vários países da Europa os arquivos de Estado, que concentram a produção documental da administração central, nomeadamente aquela que deixava de ter uso corrente ou que havia sido produzida por organismos extintos, tanto públicos como privados. No caso português podemos eleger como exemplo de cartórios privados, os fundos das chancelarias das Ordens Militares (AZEVEDO & BAIÃO, 1989).

Mas se as incorporações contribuíam para, progressivamente, aumentar o acervo documental do arquivo, outras medidas tiveram um efeito inverso, conduzindo a perdas e mesmo eliminações deliberadas de documentos. Por razões de ordem funcional e pragmática, desde cedo se procedeu à seleção e eliminação de documentos, pelo facto de não serem considerados necessários. No reinado de D. Afonso V, sendo guarda-mor Gomes Eanes de Zurara, foram mandadas fazer cópias de livros antigos da chancelaria, sucedendo-lhes a destruição dos livros antigos (RIBEIRO, 1810, 325-326).

[3] Sobre o Arquivo da Torre do Tombo e o seu acervo, no período que medeia entre o século XIV e o século XVIII, de que nos ocupamos neste texto, podem consultar-se, por exemplo, as seguintes obras: RIBEIRO, 1819; AZEVEDO & BAIÃO, 1989; COSTA, 1980; ALBUQUERQUE, 1990; RIBEIRO, 2003a; RIBEIRO, 2020.

Idêntica medida foi posta em prática nos reinados de D. Manuel I e D. João III, entre 1504 e 1538, ficando conhecida por *Leitura Nova.* Consistiu na elaboração de 61 códices, escritos em pergaminho e artisticamente iluminados, constituídos por cópias de documentos mandados tresladar de livros da chancelaria e de "gavetas", que já não eram "decifráveis" para os funcionários do arquivo, pelo facto de já não serem capazes de ler as escritas mais antigas (MARQUES, 1975). Embora esta "reforma do arquivo" tenha provocado, mais uma vez, eliminações de documentos, ela estendeu-se a outros aspetos relativos à organização, instalação e acondicionamento dos documentos, o que muito contribuiu para o seu exemplar funcionamento. A qualidade do trabalho realizado no Arquivo da Torre do Tombo foi, anos mais tarde, reconhecida pelo rei Filipe I, que se serviu do exemplo do arquivo português como modelo para inspirar a instalação e o funcionamento do Arquivo de Simancas, cujo regulamento foi considerado durante muito tempo como o primeiro texto regulamentador de um arquivo de Estado na Europa. A investigação levada a cabo por José Luis Rodríguez de Diego veio, precisamente, mostrar que o relatório do escrivão Cristóvão Benavente, elaborado a pedido do monarca, sobre o acervo, a organização e o funcionamento do Arquivo da Torre do Tombo esteve na base da elaboração do regulamento de Simancas (RODRIGUEZ DE DIEGO, [1989?]).



(A) Padroados de igrejas, mosteiros, bispados; bulas e breves; contratos de casamentos, demarcações d'entre os reinos, livros dos direitos reais, forais de vilas e cidades e reguengos, lezírias, marinhas, heranças e outras de que se paga fora à Coroa; livros de inquirições; livros de próprios de heranças da Coroa.
(B) "As materias das coisas que são concedidas e outorgadas aos vassalos, em três ordens":
1ª ordem - cartas de padrões, mercês, ofícios, aforamentos e outras semelhantes;
2ª ordem - cartas de privilégios, comendas, apresentações de igrejas, brasões de armas e outras semelhantes;
3ª ordem - legitimações e perdões.
(C) "Originais das coisas que não são da matéria da chancelaria", guardados em gavetas e armários: bulas, contratos de pazes e casamentos, demarcações d'entre os reinos e outras matérias[3].
(D) "Todos os das crónicas dos reis passados até El rei D. João 2º".
(E) "Leitura dos reis passados", isto é, Leitura Nova de D. Afonso V.
Leitura Nova de D. Manuel I: 4 Comarcas (Estremadura, Além-Douro, Entre Tejo e Odiana e Beira); Místicos; Padroados; Legitimações e perfilhações; Forais; Inquirições; Direitos reais; "livros das coisas que tocam além-mar"; Ordens de Cristo, Santiago e Avis; Extras.
Leitura Nova de D. João III: doações, padrões, privilégios, aforamentos, etc.; bulas e breves.
(F) "Livros das menagens e linhagens, regimentos, outros de cantoria", etc.
(G) Incorporação em 1569.
(H) Incorporação ordenada por D. João III.

Fig. 1. Acervo do Arquivo da Torre do Tombo em 1583. Fonte: Silva *et al.* 1999, 86

A Fig. 1 ilustra a estrutura orgânica do Arquivo da Torre do Tombo e foi elaborada com base em fontes coevas, designadamente os relatórios de Tomé Lopes, de 1526, 1529 e 1532 (PESSANHA, 1906), correspondência trocada entre o guarda-mor Damião de Góis e o rei, em 1569 (VITERBO, 1895, 19-20), e o relatório do escrivão Cristóvão Benavente, de 1583 (RODRIGUEZ DE DIEGO, [1989?]). Mas o acervo que o arquivo conservava em finais do século XVI foi, nas décadas seguintes, delapidado e maltratado, devido ao desleixo dos funcionários e ao desinteresse dos poderes públicos, acabando por sofrer com alguns atos de vandalismo. Dessa situação dá conta o relatório do escrivão Jorge da Cunha, datado de 29 de maio de 1631, o qual foi analisado e publicado por Virgínia Rau (1945). E, um século mais tarde, voltou novamente a sofrer perdas e a ser alvo de uma profunda desorganização, aquando do terramoto de 1755, que fez ruir a torre do Castelo de São Jorge onde o arquivo estava instalado (BROCHADO 1944, 1945).

Apesar das vicissitudes sofridas, é possível conhecer relativamente bem o acervo do Arquivo da Coroa na época moderna, não só através dos relatórios dos escrivães acima referidos como também de alguns inventários manuscritos dos "livros e papeis" existentes nos armários e gavetas da Casa da Coroa, dos quais merecem especial realce os seguintes:

— um manuscrito existente na Biblioteca da Ajuda, intitulado *Livros e papeis que estaõ nos almarios da Caza da Coroa*, que, embora não estando datado, se reporta ao século XVII, pois a documentação mais moderna que refere é do reinado de D. João IV, e no qual são referidos 15 armários com livros e documentos[4];
— o *Alfabeto mistico*, feito por António Dantas Barbosa (1729-1730), que se conserva manuscrito na própria Torre do Tombo e que já refere 20 armários[5];
— um índice em dois volumes, intitulado *Indice dos documentos que se guardavam nas XX gavetas antigas deste Real Archivo da Torre do Tombo* (AZEVEDO & BAIÃO, 1989, 24);
— um inventário de 1776, elaborado no tempo do guarda-mor João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, que permanece manuscrito, e do qual existe um extrato, feito por José Pedro Miranda Rebelo ainda nos finais do século XVIII e publicado em 1904, onde consta a existência de 26 armários (REBELO, 1904).

Com base nos relatórios e nos inventários referidos, tivemos oportunidade de abordar a estrutura primitiva do Arquivo da Coroa, num trabalho publicado em 2003, que fornece mais informação sobre o acervo documental da Torre do Tombo neste período e para o qual remetemos o leitor (RIBEIRO, 2003b).

[4] Publicado em Ribeiro 2003a, vol.1, 598-605.
[5] Publicado em Ribeiro 2003a, vol.1, 606-622.

ORGANIZAÇÃO E FUNCIONAMENTO DO ARQUIVO DA COROA

Um aspeto essencial do funcionamento do arquivo é a informação de que dispomos sobre os seus responsáveis e o pessoal que nele trabalhava. João Pedro Ribeiro (1819) afirma que o arquivo começou por estar a cargo do vedor da fazenda João Anes (c. 1387), e por isso mesmo ele é considerado o primeiro guarda-mor (hoje equivaleria a diretor). Na lista de guardas-mores temos, em quarto lugar, o cronista Fernão Lopes, que aparece referido como "guardador das escripturas do tombo" num documento de 1418, embora se ignore a data em que foi encarregue do arquivo. António Baião considera que é "com Fernão Lopes que o arquivo adquire autonomia, isto é, passa a ter serventuários próprios" (BAIÃO 1936, 111). Sucedeu-lhe Gomes Eanes de Zurara, que como o seu antecessor acumulou as funções de cronista-mor do Reino, situação que se verificou também com Rui de Pina, Fernão de Pina, Damião de Góis ou António de Castilho (AZEVEDO & BAIÃO, 1989, 212-215, A-34).

A partir do reinado de D. Duarte começam a surgir referências a escrivães e a outros funcionários, como guardas, porteiro e varredor e, no século XVIII, escreventes (ajudantes dos escrivães) e "officiaes de reformação", nomeados com o objetivo de produzirem índices da documentação e cópias de documentos para a Real Academia da História Portuguesa, criada por D. João V em 1720.

O quadro que se segue sintetiza a informação que foi possível compilar sobre o pessoal afeto ao Arquivo da Torre do Tombo, desde a sua criação até meados do século XVIII, tempo em que esteve instalado no Castelo de São Jorge.

Quadro 1. Pessoal do Arquivo da Torre do Tombo, do século XIV ao século XVIII

Data	Categoria	Vencimento anual
c.1387	Guarda-mor	
1408	Guarda-mor	
	Escrivão (?)	
1467	Guarda-mor	
	Escrivão	
1496-1556	Guarda-mor	12 mil réis
	Escrivão	4 mil e 800 réis
1556	Guarda-mor	60 mil réis
	Escrivão	30 mil réis
1572	Guarda-mor	100 mil réis
	Escrivão	30 mil réis
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis

Data	Categoria	Vencimento anual
1606	Guarda-mor	200 mil réis
	Escrivão	30 mil réis
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis
1676	Guarda-mor	200 mil réis
	Oficial para a reformação (2)	40 mil réis
	Escrivão	30 mil réis
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis
1686	Guarda-mor	200 mil réis
	Oficial para a reformação (2)	40 mil réis
	Escrivão	30 mil réis
	Escrevente, ajudante do escrivão	
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis
1695	Guarda-mor	200 mil réis
	Oficial para a reformação (2)	40 mil réis
	Escrivão	40 mil réis
	Escrevente, ajudante do escrivão	
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis
1702	Guarda-mor	200 mil réis
	Oficial papelista	60 mil réis
	Oficial para a reformação (2)	40 mil réis
	Escrivão	40 mil réis
	Escrevente, ajudante do escrivão	
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis
1721-1727	Guarda-mor	200 mil réis
	Oficial de reformação (8)	100 mil réis
	Escrivão	40 mil réis
	Escrevente, ajudante do escrivão	
	Livreiro	
	Guarda (2)	20 mil réis
	Porteiro	12 mil réis
	Varredor	8 mil réis

Data	Categoria	Vencimento anual
1753 (Alvará e Regimento de 29 de dez.)	Guarda-mor	430 mil réis
	Escrivão	150 mil réis
	Oficial da reformação (2)	144 mil réis
	Amanuenses	100 mil réis
	Guarda menor (2)	72 mil réis
	Porteiro	72 mil réis
	Varredor	14 mil e 400 réis

Fonte: Ribeiro 2003a, 89-90.

A partir da informação do Quadro 1, é possível verificar que a partir do 3.º quartel do século XVI se nota um reforço do pessoal do arquivo, explicado por um lado, pelo aumento considerável do volume da documentação (nomeadamente incorporações de cartórios de organismos diversos, públicos e privados), numa época em que é evidente a centralização do poder real, e por outro lado, na sequência da reforma iniciada no tempo de D. Manuel I e continuada por seu filho, com vista a valorizar o arquivo. A importância e a segurança atribuídas ao arquivo por essa época ficam evidenciadas nos textos do escrivão Tomé Lopes, ao referir que monarcas, membros da nobreza e da igreja, de países estrangeiros, nele depositavam documentos que consideravam valiosos e cuja conservação pretendiam assegurar (DINIS, 1968, 153).

A este tempo áureo, que valeu ao Arquivo da Coroa ter sido modelo para inspirar a criação do Arquivo de Simancas, sucedeu, como já referimos, uma fase de alguma decadência, durante o período da dominação filipina, tendo o arquivo sido muito negligenciado e, por isso mesmo, sujeito a diversos atos de incúria e abandono (RAU, 1945). Mas, depois de restaurada a independência, encetou-se uma nova era de interesse e preocupação com o arquivo, que se traduziu numa verdadeira reforma, levada a cabo pelo escrivão Jorge da Cunha e pelo guarda-mor, nomeado em 1632, Manuel Jácome Bravo. A importância que foi novamente atribuída ao arquivo traduziu-se, por exemplo, na promulgação de diplomas com determinações relativas à acessibilidade e à incorporação de documentos, tanto no reinado de D. João IV (RIBEIRO 1819, 37-38), como no de D. Pedro II, mas foi com a nomeação para guarda-mor, do engenheiro Manuel da Maia, em 12 de fevereiro de 1745, que se aprofundou a reforma começada no século XVII (BAIÃO, 1942). Infelizmente, este trabalho, que paulatinamente se ia consolidando, viu-se abruptamente interrompido por força do terramoto de 1755, o qual teve como consequência a mudança do arquivo para outro local — o Mosteiro de São Bento — e exigiu um esforço enorme para a reconstituição do acervo documental e a reorganização do serviço.

SÉCULO XVIII – UM TEMPO DE ASCENSÃO (E QUEDA) DO ARQUIVO DA TORRE DO TOMBO

A primeira metade do século XVIII foi uma época de grande atividade no Arquivo, em que se verificou o aprofundamento da reforma iniciada no século anterior com o escrivão Jorge da Cunha e o guarda-mor Manuel Jácome Bravo. Foi um período em que se fez sentir um forte investimento na organização do acervo e na produção de instrumentos de acesso à informação (reportórios, índices e inventários). Nesta matéria foi muito relevante o provimento progressivo de pessoal qualificado para incrementar o trabalho arquivístico e teve um papel importantíssimo a Academia Real da História Portuguesa, instituída em 1720, pois fez aumentar muito a consulta dos documentos, pela necessidade de se copiarem os que eram de interesse para os académicos e de aumentar a produção de índices e inventários. Os anos de 1713 a 1742, em que foi guarda-mor João Couceiro de Abreu e Castro, foram particularmente proveitosos quanto à elaboração de índices das várias chancelarias régias, tendo sido dado novo incremento a esta atividade com a nomeação do guarda-mor seguinte, o engenheiro Manuel da Maia, em 1743 (ver Quadro 2), cujo papel foi fundamental aquando do terramoto de 1755 na organização da mudança do arquivo para o Mosteiro de São Bento. Contudo, a elaboração de um instrumento de pesquisa, que permitisse controlar e identificar o acervo global do arquivo, só veio a concretizar-se em 1776, no tempo do guarda-mor João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, com o *Inventário dos livros, maços e documentos que se guardam no Real Archivo da Torre do Tombo* (REBELO, 1904).

Importa, ainda, realçar a criação, por alvará de 6 de janeiro de 1796, de uma cadeira de Diplomática, anexa à Universidade de Coimbra, regida pelo lente João Pedro Ribeiro, para dar um impulso ao exame, leitura e cópia de diplomas, requisito formativo essencial para preparar profissionais capazes de exercer atividade no arquivo. A necessidade de prover os meios técnicos necessários ao bom funcionamento desta Aula de Diplomática levou a que a mesma fosse transferida para a Torre do Tombo, em 1801, passando a ser obrigatória a sua frequência para quem pretendia ser admitido como escriturário ou oficial no Real Arquivo (RIBEIRO, 1819, 45-46).

Quadro 2. Instrumentos de acesso à informação produzidos no século XVIII no Arquivo da Torre do Tombo

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*[6]
[17--] (?)	Alfabetos em borrão das chancelarias dos Snrs. Reis D. Manuel, D. João III e D. Sebastião			Cadernos avulsos (1 pasta)	N.º 30
[17--] (?)	Alfabetos em borrão das chancelarias dos Snrs. Reis D. Sebastião e Filipes I, II e III			Cadernos avulsos (1 pasta)	N.º 31
[17--] (?)	D. João IV. Chancelaria. Proprios e comuns			3 vol.	N.º 41
[17--]	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Chancelaria			2 vol.	N.º 26
1713	D. Pedro II. Chancelaria. Proprios e comuns			2 vol.	N.º 47
[1713-1742]	Moradores da Casa Real que constam das Ementas		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 3
[1713-1742]	D. Afonso II. Ind[íce] das Inquirições de 1258		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 53
1715	D. João I. Doações e aforamentos. L.os 1.º a 5.º		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 9
1715	Filipe II. Padrões, doações, oficios e mercês		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Pedro Semedo Estaço	2 vol.	N.º 37
1716	D. Dinis. Indice da chancelaria e dos L.os 1.º a 10.º das Inquirições		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 5

[6] O trabalho de João Martins da Silva Marques, intitulado *Index indicum* (Marques 1935) foi utilizado como fonte para selecionar os instrumentos de acesso à informação, produzidos no século XVIII e que chegaram até à atualidade. É difícil detetá-los a todos com exatidão, pois uma parte significativa das 657 referências compiladas no trabalho de Silva Marques não tem data de produção. Mesmo assim, foi possível identificar 65 instrumentos de acesso à informação.

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*
1716	D. Afonso IV. Inquirições, L.º 1.º e Chancelaria L.º 5.º		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 6
1716	D. Fernando. Ind[íce] dos L.os 1.º e 2.º		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 8
1717	D. Afonso III. Chancelaria, inquirições e foraes. Proprios e comuns		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 4
1717	D. Pedro I. Chancelaria. Proprios e comuns		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 7
1719	D. Afonso V. Doações e mercês. 1438-1481		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 11
[172-]	D. Duarte. L.os 1.º e 2.º			1 vol.	N.º 10
1720	Crónica de D. Afonso Henriques, por Duarte Galvão		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 50
1720	Crónica de D. Sancho I, por Rui de Pina		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 51
1720	Crónica de D. Sancho II, por Rui de Pina		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 52
1721	D. João II. Doações e mercês		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 14
1723	D. João III. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 23

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*
1725	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 28
1725	Filipe I. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 34
1725	Filipe III. Padrões, doações, oficios e mercês		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 39
1725	Filipe III. Privilegios e legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 40
1726	D. João III. Chancelaria. Proprios		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	3 vol.	N.º 20
1726	D. João III. Chancelaria. Comuns		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 21
1726	D. João III. Privilegios		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 24
1726	D. Sebastião e Filipe I e II. Confirmações geraes		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 27
1726	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Privilegios		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 29
1726	Filipe I. Privilegios	Luís Moró	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 35
1726	Filipe II. Privilegios e Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 38
1726	D. João IV. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 42
1726	D. Afonso IV. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 46
1726	D. Pedro II. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 48

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*
1726	D. Pedro II. Privilegios		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 49
1727	D. Manuel. Chancelaria		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 17
1728	Alfabeto do que ficou por alfabetar da Chancelaria do Snr. Rei D. Afonso IV…	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 12
1728	D. João II. Aditamentos. Proprios e comuns		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 15
1729	Alfabeto do que ficou por alfabetar da chancelaria [de D. Manuel]	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 18
1729-1730	Alfabeto mistico	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	2 vol.	N.º 55
1731	Alfabeto das leis modernas e ordenações antigas…	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 447
1732	Alfabeto de todas as bulas que se acham neste Real Arquivo	Alexandre Manuel da Silva	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 1
1732	Alfabeto das igrejas e mosteiros do padroado real que estão lançadas no 1.º e 2.º livro delas da Casa da Coroa e tambem do livro que compôs Gaspar Alvares de Lousada…	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 61A
1734	D. Afonso V. Perdões e legitimações, los. 1.º e 2.º		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 13
1734	D. João II. Legitimações		Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro; escrivão: Alexandre Manuel da Silva	1 vol.	N.º 16

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*
1734	Alfabeto das legitimações (…) dos livros delas que estão nas estantes da Casa da Coroa. Leitura Nova	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	1 vol.	N.º 19
1741	Filipe I. Chancelaria. Proprios e comuns	António Dantas Barbosa	Guarda-mor: João Couceiro de Abreu e Castro	2 vol.	N.º 33
1744	D. João IV. Padrões, doações, mercês e ofícios	José Policarpo da Cunha	Guarda-mor: Martinho de Mendonça Pina e Proença	2 vol.	N.º 43
1749	Redução do Indice das Comunidades ou da Miscelanea (…) na forma regular. D. João III	Manuel da Maia	Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 22
1751	Concordancia alfabetica de todas as igrejas e mosteiros do padroado real do Reino de Portugal (…) extraidas dos l.os das Chancelarias…		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 555
1751-1753	Inv[entário] das Bulas, Breves e Transuntos Pontifícios que se acham no Arq.º da Torre do Tombo		Guarda-mor: Manuel da Maia	2 vol.	N.º 73
[post. 1761]	D. João V. Perdões e legitimações		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 49B
1762	D. João V. Doações, oficios, mercês, padrões. Proprios e comuns		Guarda-mor: Manuel da Maia	11 vol.	N.º 49A
1764	Indice do C.[orpo] C.[ronologico] dividido em tres partes		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 204
1765	Indice dos XV L.os das Ementas (…) desde o ano de 1526 até o de 1656…		Guarda-mor: Manuel da Maia	2 vol.	N.º 229
1765	Indice dos docs. que se guardam nas XX Gavetas antigas deste Real Archivo da Torre do Tombo		Guarda-mor: Manuel da Maia; escrivão: Eusébio Manuel da Silva	2 vol.	N.º 241

Data de produção	Título / Designação	Autor	Responsável(eis) do arquivo	Forma física	Ref.ª no *Index indicum*
1767	Indice alfabetico dos 10 m.os de moradias da Casa Real que contem os nomes e foros das pessoas que servirão os Senhores Reis D. Manuel e D. João III, Rainha D. Catarina e Infante D. Luis desde o ano de 1504 até 1575		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 96
1767	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Doações, oficios, mercês. Proprios e comuns		Guarda-mor: Manuel da Maia	2 vol.	N.º 137
1767	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Doações, oficios e mercês. Comuns		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 138
1767	D. Sebastião, D. Henrique e D. Antonio. Privilegios. Proprios e comuns		Guarda-mor: Manuel da Maia	1 vol.	N.º 139
1776	Invent[ário] dos los, mos. e docs. que se guardam no R. Arquivo da T. T.		Guarda-mor: João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho	1 vol.	N.º 56
[post 1776]	Extracto do Real Arquivo da Torre do Tombo	José Pedro de Miranda Rebelo	Guarda-mor: João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho	1 vol.	N.º 57
1789	Colecção das leis e outros docs. que se acham no R. Arq. da T. T. respectivos á proibição dos corpos de mão morta possuirem bens de raiz sem licença regia e de algumas dispensas das ditas leis. Ordenada cronologicamente desde a era de 1249 até o presente ano de1789		Guarda-mor: João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho	1 vol.	N.º 454A
1790	Mapa topografico por ordem alfabetica dos 234 contratos feitos entre o Snr. Rei D. João III e algumas cidades, vilas, conce-lhos e lugares sobre as quantias certas do pagamento das sisas conforme o disposto nas cortes de Torres Novas do ano de 1525…	João Carlos Portelli	Guarda-mor: João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho	1 vol.	N.º 576A

Fonte: Ribeiro 2003a, 110-116.

A CAMINHO DE UMA NOVA FASE E DE UMA NOVA MISSÃO…

A reforma do arquivo, que aos poucos se ia consolidando, vai ser interrompida com o terramoto de 1755, que provocou a derrocada da torre do castelo onde o mesmo estava instalado. A mudança para o Mosteiro de São Bento, dois anos depois, implicou um trabalho imenso de reorganização dos fundos documentais e de reestruturação do serviço, que Manuel da Maia empreendeu com grande eficiência (BAIÃO 1942). Estava-se, porém, numa altura em que as conceções iluministas muito influenciavam os critérios seguidos na reorganização dos arquivos, não privilegiando a reconstituição da ordem original dos documentos, a qual, no caso presente, se havia desfeito com o desmoronamento do edifício, ficando a documentação numa enorme confusão, com livros desmembrados, cadernos e documentos avulsos misturados e sem qualquer ordenação. A reorganização pautou-se por métodos "em moda" na época, ou seja, o uso de classificações metódicas, de base intelectual e não orgânica. Foi assim que nasceram coleções de documentos, ordenadas cronologicamente, de que são exemplos o *Corpo Cronológico* (coleção formada por 525 maços, num total de 82.902 documentos, essencialmente constituída pelos "papéis" de Pêro de Alcáçova Carneiro, incorporados na Torre do Tombo em 1569), ou o *Bullarium* (coleção formada por documentos pontifícios que se achavam nas Secretarias de Estado e que Manuel da Maia incorporou no arquivo em 1751) ou ainda as *Cartas Missivas* (coleção constituída por 1.717 originais quinhentistas, em que foram misturados vários tipos de documentos como ordens régias, petições, mandados, notas avulsas, etc.).

O inventário geral da documentação, elaborado no tempo do guarda-mor, João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, traduz já esta nova conceção iluminista, sendo muito interessante a sua comparação com inventários anteriores ao terramoto, que evidenciam a organização natural/orgânica do arquivo.

À semelhança do que sucedera após a Revolução Francesa com a criação dos Archives Nationales — onde foram concentrados os cartórios de que o Estado se apropriou, na sequência das nacionalizações dos bens da igreja e da nobreza, e os cartórios dos organismos do governo absolutista que haviam sido extintos —, em Portugal, depois da revolução liberal de 1820, a Torre do Tombo adquiriu um novo perfil. De arquivo da Coroa passou a arquivo da Nação (no regulamento de 1823 já é designado por Arquivo Nacional da Torre do Tombo), acumulando funções de gestão dos numerosos cartórios que nele foram incorporados. É nesta conjuntura que nascem, portanto, por influência do modelo francês, os primeiros arquivos/serviços públicos, ou seja, instituições criadas especificamente para tratar e gerir sistemas de informação arquivística que, por determinações legais, passam a custodiar. No caso português não foi criada, de raiz, uma instituição para cumprir este desiderato, mas foi alterada substancialmente a matriz original do Arquivo da Coroa. Continuou a desenvolver-se como sistema de

informação do governo central (primeiramente era apenas o arquivo régio, mas à medida que o próprio Estado se desenvolvia foi concentrando a documentação produzida pelas estruturas governativas que se tornavam cada vez mais complexas), mas ao mesmo tempo alargou a sua função de serviço público, custodiando e dando acesso a toda uma série de outros sistemas de informação arquivística que nele foram integrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Martim de (1990), *A Torre do Tombo e os seus tesouros*. [Lisboa]: Edições Inapa.

AZEVEDO, Pedro de (1906), "Os Livros da Chancellaria Mor da Corte e Reino". *Archivo Historico Portuguez* 4: 449-460.

AZEVEDO, Pedro de & BAIÃO, António (1989) [orig. 1905], *O Arquivo da Torre do Tombo: sua história, corpos que o compõem e organização*. Ed. fac-similada. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo; Livros Horizonte.

AZEVEDO, Rui de (1940), "A Chancelaria régia portuguesa nos séculos XII e XIII. Linhas gerais da sua evolução." *Revista da Universidade de Coimbra* 14: 31-80.

AZEVEDO, Rui de (1967), "O Livro de registo da chancelaria de Afonso II de Portugal (1217--1221)." *Anuario de Estudios Medievales* 4: 35-74.

BAIÃO, António (1936), "As Certidões da Torre do Tombo no tempo do guarda-mór Fernão Lopes." *Anais das Bibliotecas e Arquivos.* 2.ª série, 11, 43/44: 111-112.

BAIÃO, António (1942), "Manuel da Maia como guarda-mór da Torre do Tombo." *Anais das Bibliotecas e Arquivos*. 2.ª série, 16: 80-86.

BARBOSA, J. de Vilhena (1874), "Creação dos archivos na Europa. Archivo da Torre do Tombo em Lisboa." In *Estudos historicos e archeologicos*, 1-21. Lisboa: Typographia Castro Irmão.

BROCHADO, Costa (1944), "O Terramoto de 1755 e a Torre do Tombo." *Diario de Lisboa* 24: 7886 (6 nov.) 10.

BROCHADO, Costa (1945), "O Terramoto de 1755 e a Tôrre do Tombo". *Brotéria*. 40: 5 (maio 1945) 494-497.

COELHO, Maria Helena da Cruz & HOMEM, Armando Luís de Carvalho (1995), *Origines et évolution du registre de la chancellerie royale portugaise (XIII.e-XV.e siècles)*. Porto: [s. n.].

COSTA, Avelino de Jesus da (1975), "La Chancellerie royale portugaise jusqu'au milieu du XIII.e siècle". *Revista Portuguesa de História* 15: 143-169.

COSTA, José Pereira da (1980), "O Arquivo Nacional da Torre do Tombo." *Revista de História Económica e Social* 6: 97-103.

COSTA, José Pereira da (1994), "Torre do Tombo". In *Dicionário da História de Lisboa*, dir. SANTANA, Francisco & SUCENA, Eduardo, 925-929. Lisboa: Carlos Quintas & Associados.

CRUZ, António (1968), "Arquivos portugueses." *Dicionário de História de Portugal*, dir. SERRÃO, Joel, vol. 1, 201-206. [S. l.]: Iniciativas Editoriais.

DINIS, António Joaquim Dias (1968), "Relatório do século XVI sobre o Arquivo Nacional da Torre do Tombo". *Anais – Academia Portuguesa da História* 2.ª série, 17: 115-158.

MARQUES, A. H. de Oliveira [1975], "Leitura Nova." *Dicionário de História de Portugal*, dir. Joel Serrão, vol. 3, 475-476, [S. l.]: Iniciativas Editoriais.

MARQUES, João Martins da Silva (1935), *Arquivo Nacional da Tôrre do Tombo. Ensaio de um manual de heurística e arquivologia. I – Index indicum*. Lisboa: [s. n.]. (Sep. de *Ethnos*. 1).

PESSANHA, José (1906), "A Torre do Tombo." *Serões: revista mensal ilustrada*. 2.ª série, vol. 2, 12: 458-469; vol. 3, 13: 29-38.

RAU, Virgínia (1945), *A Tôrre de Tombo em 1631*, Lisboa, [s. n.].

REBELO, José Pedro de Miranda (1904) [orig. post 1776], *Extracto do Real Archivo da Torre do Tombo offerecido á augustissima rainha e senhora D. Maria I*. Lisboa: Imprensa Nacional.

RIBEIRO, Fernanda (2003a), *O Acesso à informação nos arquivos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 2 vol.

RIBEIRO, Fernanda (2003b), "Como seria a estrutura primitiva do Arquivo da Casa da Coroa (Torre do Tombo)?" In *Os Reinos ibéricos na Idade Média. Livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. Coord. FONSECA, Luís Adão da; AMARAL, Luís Carlos & SANTOS, Maria Fernanda Ferreira, vol. 3, 1401-1414. Porto: Livraria Civilização Editora; Faculdade de Letras da Universidade do Porto. http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1240.pdf. Acesso em 2024.09.26.

RIBEIRO, Fernanda (2020), "Arquivo Nacional da Torre do Tombo." In *Dicionário de Historiadores Portugueses. Da Academia Real das Ciências ao final do Estado Novo*, [em linha], coord. MATOS, Sérgio Campos. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa. https://dichp.bnportugal.gov.pt/instituicoes/instituicoes_torre_tombo14.htm. Acesso em 2024.09.26.

RIBEIRO, João Pedro (1810), *Dissertações chronologicas e criticas sobre a historia e a jurisprudencia ecclesiastica e civil de Portugal, publicadas por ordem da Academia R. das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Na Typographia da mesma Academia. Tomo 1, n.º LXXXVIII.

RIBEIRO, João Pedro (1819), *Memorias authenticas para a historia do Real Archivo*. Lisboa: Na Impressão Regia.

RIBEIRO, José Silvestre (1871), *Historia dos estabelecimentos scientificos, litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da monarchia*. Lisboa: Academia Real das Sciencias. vol. 1.

RODRÍGUEZ DE DIEGO, José Luis [1989?], *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas. A*ño 1588. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos.

SILVA, Armando Malheiro da, et al. (1999), *Arquivística: teoria e prática de uma Ciência da Informação*. Porto: Edições Afrontamento.

VITERBO, Sousa (1895), *Damião de Goes e D. Antonio Pinheiro. Apontamentos para a biographia do chronista de D. Manuel*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

AS ENERGIAS RENOVÁVEIS E O IDÍLIO PASTORAL EM PORTUGAL

por

Luís Silva[1]

Resumo: Este artigo analisa a relação entre a geração de energias renováveis e o idílio pastoral em Portugal. O argumento é que a expansão das tecnologias de energias renováveis está a destruir o idílio pastoral. Ao contrário das tecnologias tradicionais de aproveitamento de fontes de energia renováveis, como os moinhos de água e os de vento, os parques eólicos e as centrais solares fotovoltaicas não se enquadram no idílio pastoral português, amplamente celebrado na literatura de ficção do século XIX e no mercado do turismo rural contemporâneo. O facto de os danos causados à paisagem — e, consequentemente, ao turismo rural — serem frequentemente invocados como argumento contra a construção destas centrais elétricas nos campos do país ilustra bem esta situação.

Palavras-chave: Energias renováveis; idílio pastoral; Portugal.

Abstract: This article examines the relationship between renewables and the pastoral idyll in Portugal. The argument is that the expansion of renewable energy technologies is destroying the pastoral idyll. Unlike traditional technologies for harnessing renewable energy sources, such as watermills and windmills, wind farms and solar photovoltaic power plants do not fit with the Portuguese pastoral idyll, which is widely celebrated in nineteenth-century literature and the contemporary rural tourism market. This is evident from the fact that damage to the landscape — and, consequently, to rural tourism — is often cited as an argument against building these power plants in the country's countryside.

Keywords: Renewable energy; pastoral idyll; Portugal.

INTRODUÇÃO

O presente artigo analisa a relação entre a geração de energias renováveis e o idílio pastoral em Portugal. É conferida particular atenção aos parques eólicos e às centrais solares fotovoltaicas, infraestruturas que têm estado cada vez mais presentes nos campos do país e não só nas últimas duas décadas, em resultado da aposta na produção de eletricidade a partir de fontes renováveis como medida de combate às alterações climáticas feita pela União Europeia, pelos seus Estados-membros, onde se inclui Portugal, e por muitos outros países à escala global (NAUMANN & RUDOLPH 2020).

[1] Antropólogo. E-mail: luis.silva98@gmail.com.

Embora já exista um acervo considerável de trabalhos de investigação de carácter antropológico e não antropológico sobre as controvérsias em torno das energias renováveis em Portugal (por exemplo, AFONSO & MENDES 2010; DELICADO, FIGUEIREDO & SILVA 2016; DELICADO et al. 2015; JUNQUEIRA, DELICADO & TRUNNINGER 2017; SILVA 2023; SILVA & SAREEN 2021; WALLACE, SCHWEMMLEIN & BATEL 2025), o tema abordado neste texto carece de uma análise sistemática.

O artigo aqui apresentado baseia-se em várias fontes de informação. Por um lado, apoia-se em dados empíricos recolhidos no âmbito de uma investigação mais abrangente que o autor tem vindo a desenvolver em Portugal há vários anos sobre o mundo rural e as suas conceções, incluindo o turismo e as energias renováveis. Por outro lado, apoia-se em múltiplas fontes secundárias de informação, entre as quais fontes bibliográficas, incluindo textos literários e trabalhos académicos; inquéritos à opinião pública europeia sobre questões de energia; e estatísticas produzidas pela Direção Geral de Energia e Geologia (DGEG).

O resto do artigo estrutura-se da seguinte forma: após definir o conceito de "idílio pastoral" e combinar as formas literárias de atração pastoral pelos campos com o turismo rural contemporâneo, o artigo apresenta uma visão geral sobre o desenvolvimento temporal e espacial das energias renováveis em Portugal. Em seguida, o artigo aborda as controvérsias em torno da instalação das tecnologias associadas a estas energias, com destaque para a importância que a paisagem e o turismo rurais têm tido nas campanhas contra a sua instalação nos campos do país. As principais conclusões são apresentadas na secção final.

O IDÍLIO PASTORAL: DEFINIÇÕES E RELEVÂNCIA CONTEMPORÂNEA

Criado na Antiguidade Clássica, o pastoralismo é um género literário que celebra e idealiza a vida no campo e os modos de vida pastoral, em contraponto à vida na cidade. Os *Idílios* de Teócrito (310-250 a.C.) e as *Éclogas* de Virgílio (79-19 a.C.) são habitualmente consideradas as principais fontes da literatura pastoral (cf. WILLIAMS 1973). Segundo Paul Alpers (1996, p. 22), as principais características definidoras do pastoralismo são: uma "paisagem idílica, a paisagem como cenário para o canto, uma atmosfera de *otium*, uma atenção consciente à arte e à natureza, os pastores como cantores e […] os pastores como pastores". No entanto, na sua perspetiva, "teremos uma ideia muito mais correta do que é a pastoral se considerarmos que a sua anedota representativa são

os pastores e as suas vidas, em vez da paisagem ou da natureza idealizada" (ALPERS 1996, p. 22).

Embora o fascínio pelo mundo rural se tenha mantido, as formas literárias de atração pastoral pelas zonas rurais conheceram alterações ao longo do tempo. O idílio pastoral significava originalmente um poema ou um breve conto descritivo sobre a vida imaginária dos pastores, "onde algum tipo de felicidade é dramaticamente apresentado, onde não entram elementos trágicos" (SHACKFORD 1904, pp. 586-587), e passou a centrar-se nos agricultores (MARX 1964). Para além disso, como refere Raymond Williams, a

> *"pastoral", com o seu outrora preciso significado, estava a passar por uma transformação extraordinária no mesmo período* [final do século XV e início do século XVI]. *O seu elemento mais marcante foi uma renovada intensidade de atenção à beleza natural, mas esta é agora a natureza da observação, do cientista ou do turista, e não do camponês trabalhador* (WILLIAMS 1993, p. 20).

O idílio pastoral é uma das três formas de "idílio rural" — a visão imaginada do campo como um lugar de paz, tranquilidade, proximidade com a natureza, agricultura, rusticidade, espírito comunitário e virtude simples, em contraste com a cidade — identificadas e caracterizadas por David Bell (2006). Bell distingue o idílio *pastoral* das "paisagens agrícolas" (*farmscapes*), consistindo em paisagens agrícolas de agricultura artesanal, não de agronegócio; o idílio *natural* das "paisagens selvagens" (*wildscapes*), com ênfase na natureza pré-cultural, pré-humana, pura e indomada; e o idílio *desportivo* das "paisagens de aventura" (*adventurescapes*), em que o campo é visto como um parque de diversões, com foco na resistência física. Estas três formas constituem o que o autor designa por

> *uma combinação móvel dos seguintes elementos: natureza (maravilhas naturais, proximidade com a natureza, etc.), romantismo, autenticidade e nostalgia (por modos de vida mais simples, por exemplo), tudo impresso na terra e nos seus habitantes (plantas, animais, pessoas)* (BELL 2006, p. 150).

Os modos de vida pastorais foram amplamente celebrados por intelectuais portugueses no século XIX, a maioria dos quais nasceu e viveu na cidade. As obras *A Morgadinha dos Canaviais,* de Júlio Dinis (1952 [1868]), e *A Cidade e as Serras,* de Eça de Queirós (2009 [1901]), são dois bons exemplos, o mesmo sucedendo com os "contos rústicos" escritos por Júlio Dinis e muitos outros autores (ver SILVA 2014, pp. 148-150). O idílio pastoral descrito nestas produções literárias assemelha-se ao idílio pastoral

das "paisagens agrícolas" descrito por David Bell (2006), consistindo, principalmente, numa paisagem pitoresca e bucólica, uma paisagem moldada pela agricultura artesanal e pela arquitetura, sobretudo por formas de arquitetura popular/vernacular de matriz rural. Esta paisagem corresponde ao que Yi-Fu Tuan considera ser uma "paisagem intermédia", nem selvagem, totalmente desprovida de marcas de ação humana, nem tampouco inteiramente humanizada: "é o mundo intermédio ideal do homem, posicionado em equilíbrio entre as polaridades da cidade e da natureza selvagem" (TUAN 1974, p. 109).

No caso de Henrique de Souselas, o personagem principal do livro *A Morgadinha dos Canaviais*, a paisagem parcialmente humanizada, a "mais risonha paisagem" que fascina o narrador no momento em que acorda na quinta da sua Tia Doroteia integra não só "bosques", "laranjeiras", "moitas", "pinheiros mansos", "grupos de casas campestres", "noras toldadas de ramadas cónicas, eiras, pontes rústicas", "extensas e virentes campinas e lameiros, onde pastavam numerosas manadas de gado", "uma ou outra casa apalaçada", "algumas ruínas", "a igreja" e o "cemitério", mas também tecnologias tradicionais de moagem de cereais: "moinhos e azenhas" (DINIS 1952 [1868], pp. 38-42).

São estes os principais ingredientes utilizados pelo personagem na construção de uma imagem idílica e idealizada de uma aldeia minhota. O encantamento que a visualização da paisagem narrada exerce em Henrique de Souzelas desperta-lhe uma vontade incontrolável de se incorporar na mesma e absorver os seus sons, odores e texturas. É, em suma, uma paisagem que deve ser vista, tocada e cheirada, a fim de produzir o almejado efeito revigorante da vida no campo, em contraponto com a vida deprimente na cidade.

Segundo Leo Marx (1964), produzida por citadinos, a sensibilidade pastoral é "gerada pela necessidade de fuga à complexidade e ao poder crescentes da civilização" e por uma correspondente atração pela "felicidade representada pela paisagem natural, uma paisagem preservada da civilização ou, quando cultivada, de características rurais". Mais, tal atração dá origem a

> *um movimento simbólico para longe dos centros de civilização em direção ao seu oposto, natureza, para longe da sofisticação em direção à simplicidade, ou, para introduzir a metáfora cardinal do modo literário, para longe da cidade em direção ao campo* (MARX 1964, pp. 9-10).

Marx distingue duas versões de pastoralismo, a saber, a "imaginativa e complexa", e a "popular e sentimental". A primeira versão corresponde à atração pastoral pelos campos constante da literatura de ficção, ao passo que a segunda "é uma expressão menos do

pensamento do que um sentimento", "insinuando-se em muitos tipos de comportamento", de que "a fuga da cidade" é um "exemplo óbvio" (MARX 1964, p. 5)[2].

Embora surjam no contexto de uma formulação "imaginativa e complexa", ao procurarem na aldeia alívio para a saturação da vida urbana, Henrique de Souzelas, personagem principal da obra *A Morgadinha dos Canaviais*, tal como Jacinto de Tormes, personagem principal do livro *A Cidade e as Serras*, materializam a versão "popular e sentimental" do pastoralismo descrita por Leo Marx. O mesmo se pode dizer sobre a grande maioria das pessoas que frequentam os campos do país no âmbito do turismo rural em Portugal (SILVA 2009). Todavia, estas pessoas não se limitam a escapar da cidade, já que também estão em busca de um idílio pastoral.

A primeira referência explícita à interligação entre o idílio pastoral e o turismo rural foi feita por John Urry (1988), que destacou as mudanças nos gostos decorrentes do surgimento de uma nova classe de prestadores de serviços, o que levou a uma maior ênfase no consumo em ambientes rurais. Estes gostos, segundo o autor, influenciaram outros grupos sociais, que adotaram valores semelhantes relativamente ao consumo dos campos, incluindo a busca por um idílio pastoral, a aceitação de símbolos culturais associados ao idílio rural e uma maior ênfase nas atividades ao ar livre em zonas rurais.

Mais recentemente, vários estudos confirmaram (implícita ou explicitamente) que as noções sobre o idílio pastoral têm, simultaneamente, impulsionado a procura e constituído um argumento de venda para o turismo rural em Portugal (SILVA & PRISTA 2016) e noutros países europeus (por exemplo, CLOKE 2007; DAUGSTAD 2008; KNUDSEN & GREER 2011). No caso da procura associada ao Turismo em Espaço Rural, onde se inclui o Turismo de Habitação, e às Pousadas de Portugal, constituída pelas classes médias urbanas nacionais e estrangeiras, há três elementos que estão na base do consumo turístico do idílio pastoral: a paisagem, as formas de arquitetura tradicional e os modos de vida (rurais) (SILVA & PRISTA 2016).

Estes elementos estão na base da criação de uma visão idealizada e higienizada do campo português, considerado como um prova material do passado, num processo que Johannes Fabian (1983) designa por "negação da contemporaneidade". Embora seja observado no presente, o campo é, acima de tudo, visto como um testemunho do passado. Juntamente com os que foram apresentados e analisados noutro lugar (SILVA 2009; SILVA & PRISTA 2016), os dados empíricos inclusos no artigo que escrevi com João Leal (SILVA & LEAL 2015) sobre a construção da identidade nacional portuguesa nas Aldeias Históricas de Portugal — particularmente em Castelo Rodrigo e em Sortelha —, através do turismo e com destaque para o tropo da viagem no tempo à época medieval, reforçam esta leitura.

[2] Sobre a pastoral e a contra-pastoral em Portugal no século XX, particularmente entre os arquitetos e os cientistas sociais, ver João Leal (2000; 2001).

VISÃO GERAL SOBRE AS ENERGIAS RENOVÁVEIS

Desde meados da década de 2000, Portugal tem investido fortemente na geração de eletricidade a partir de fontes renováveis, em linha com os seus compromissos internacionais. O país atingiu a ambiciosa meta de obter 60% da eletricidade produzida a partir de fontes renováveis em 2020, tendo aumentado este valor para 63% em 2023, com uma meta de 93% até 2030 (COMISSÃO EUROPEIA 2024). As principais fontes de energia para a produção de eletricidade de origem renovável são a energia hídrica (41,9%), sobretudo a grande hídrica (> 30 MW) — cuja classificação como fonte de energia renovável é bastante discutível —, a energia eólica (30,7%) e a energia solar fotovoltaica (19,4%) (DGEG 2026). Este texto centra-se na energia eólica e na energia solar fotovoltaica.

De acordo com dados da Direção Geral de Energia e Geologia (DGEG 2026), em dezembro de 2025, a potência instalada de energia solar fotovoltaica atingiu os 6 844 gigawatts (GW), dos quais 6 806 GW estavam situados no território continental, sobretudo nas regiões do Alentejo (2 181 GW), do Centro (1 932 GW) e do Norte do país (1 326 GW). Embora não disponha de dados concretos, o número de centrais solares fotovoltaicas em escala de utilidade ascendia, na altura, às centenas, algumas das quais com centenas de megawatts (MW) de potência instalada, totalizando milhões de painéis solares fotovoltaicos instalados em dezenas de milhares de hectares de área.

No que respeita à energia eólica, a mesma fonte informa que, em 2025, a potência instalada atingiu os 5 965 GW, dos quais 5 866 GW estavam localizados no continente, sobretudo nas regiões do Centro (2 934 GW) e do Norte (2 370 GW) do país. Então, havia 268 parques eólicos em funcionamento no país, equipados com 2 942 turbinas eólicas (DGEG 2026), a maior parte dos quais estavam instalados nos distritos de Viseu, Coimbra, Vila Real, Guarda e Castelo Branco (INEGI/APREN 2025)[3].

Tal como noutros países (NAUMANN & RUDOLPH 2020), em Portugal, a maioria dos parques eólicos e das centrais solares fotovoltaicas estão instalados em zonas rurais, por razões atmosféricas (frequência e intensidade do vento), climáticas (horas de exposição solar), socioeconómicas (disponibilidade de terras e menor custo das rendas de terrenos), políticas (localização dos lotes colocados a leilão nos concursos públicos para a atribuição de direitos de ligação à Rede Elétrica de Serviço Público), infraestruturais (existência de redes de transmissão e distribuição de eletricidade) e demográficas (zonas escassamente povoadas e com populações envelhecidas) (cf. DELICADO et al. 2015; SILVA 2023).

[3] O número de turbinas eólicas existentes em Portugal é já semelhante ao número de moinhos de vento em atividade (3 000) identificados por Jorge Dias em meados dos anos 1960, altura em que também laboravam aproximadamente10 000 moinhos de água (DIAS 1968, p. 90).

AS CONTROVÉRSIAS EM TORNO DAS ENERGIAS RENOVÁVEIS

Segundo dados do Eurobarómetro, em 2006, 70% dos portugueses eram favoráveis à utilização de energia eólica no país e 77% eram favoráveis à utilização de energia solar, percentagens em linha com à média dos Estados-membros da União Europeia (71% e 80%, respetivamente) (COMISSÃO EUROPEIA 2007, p. 28). Em 2019, de acordo com a mesma fonte, 96% dos portugueses consideraram importante o facto de o governo do país estabelecer metas ambiciosas para o uso de energias renováveis até 2030, uma percentagem ligeiramente superior à média dos Estados-membros da União Europeia (92%) (COMISSÃO EUROPEIA 2019). Este resultado está em linha com as conclusões de um outro inquérito de opinião, efetuado em 2016 — o *European Social Survey* —, segundo o qual a vasta maioria dos portugueses era a favor da produção de eletricidade a partir de fontes renováveis, como a energia solar (89%), a energia eólica (87%) e a energia hídrica (75%) (GUERRA et al. 2019, p. 44).

Entretanto, no quadro de um inquérito por questionado aplicado em meados de 2012, Fernando Ribeiro et al. (2014) verificaram não apenas que os portugueses inquiridos (3 646) eram mais favoráveis à construção de centrais solares fotovoltaicas do que à edificação de centrais hidroelétricas, de biomassa e de parques eólicos no país, concelho ou freguesia de residência, mas também que os painéis solares fotovoltaicos eram a tecnologia de geração de eletricidade que menos reações do tipo "No meu quintal, não" provocavam. Com base num estudo de cunho sociológico desenvolvido entre 2012 e 2014, à escala nacional e à local, Ana Delicado et al. (2015, p. 236) concluíram que a construção de parques eólicos e de centrais solares fotovoltaicas não tinha, até então, dado origem a "protestos populares de grande visibilidade, como a formação de movimentos cívicos, a organização de manifestações, cortes de estradas ou vias férreas, ou petições".

Para além de ajudar a cumprir as metas de produção de eletricidade renovável que o país se comprometeu a atingir na esfera internacional, o potencial contributo dos projetos de energia renovável para as zonas rurais do país, particularmente no que toca à criação de postos de trabalho, de fontes de rendimento para os proprietários de terrenos e para a fixação de pessoas, figura entre os argumentos mais mobilizados na retórica dos promotores e apoiantes destes projetos, onde se incluem muitas autarquias (cf. DELICADO et al. 2015; SILVA 2023)[4]. Estamos perante zonas que têm vindo a sofrer profundas alterações desde os anos 1960, em razão do êxodo rural, da passagem da agricultura do centro para a periferia das atividades económicas, da retração dos usos

[4] Em Portugal, os titulares dos parques eólicos estão legalmente obrigados a pagar aos municípios 2,5% das suas receitas mensais desde o início do século XX (Decreto-Lei n.º 339-C/2001).

agrícolas do solo e de transformações nas tecnologias empregues na agricultura e não só (BRITO, BAPTISTA & PEREIRA 1996).

No entanto, a oposição à construção de tais centros eletroprodutores já se fazia sentir no início da década de 2010 e tem vindo a intensificar-se nos últimos anos, com a multiplicação de projetos (ver SILVA 2023, no caso das centrais solares fotovoltaicas). Embora sejam elencados outros fatores, como danos ecológicos e aspetos processuais, por exemplo, a alteração da paisagem é um argumento frequentemente usado nas campanhas contra a instalações de parques eólicos e de centrais solares fotovoltaicas, sobretudo por parte de atores locais, empresas de turismo e organizações não-governamentais de ambiente. Há a preocupação de que estas infraestruturas tenham um efeito adverso sobre a apreciação e a preservação da paisagem rural (e do património) e, consequente, sobre o turismo local (por exemplo, AFONSO & MENDES 2010; DELICADO, FIGUEIREDO & SILVA 2016; DELICADO et al. 2015; SILVA & DELICADO 2017; SILVA & SAREEN 2021).

Isto é particularmente verdadeiro nas áreas em que o turismo tem vindo a crescer nas últimas quatro décadas, tanto em termos de procura como de oferta, devido ao surgimento de uma sociedade orientada para o estilo de vida e o lazer, bem como ao uso generalizado do turismo como estratégia de desenvolvimento e regeneração rurais (WALMSLEY 2003; ver SILVA 2009, sobre o caso de Portugal). Por outras palavras, o conflito entre as turbinas eólicas e os painéis solares fotovoltaicos e o turismo é particularmente acentuado em áreas onde as funções produtivas do campo entram em conflito com as suas funções de consumo. Como refere Michael Woods (2003, p. 312), "na nova economia rural, a mercantilização do espaço rural, da cultura e do estilo de vida é mais importante do que a exploração física da terra rural". Assim, a paisagem e o património, incluindo edifícios históricos e formas de arquitetura popular/vernacular, fazem agora parte do "capital do campo", um vasto leque de recursos ou produtos rurais que são comprados e vendidos através do turismo (GARROD, WORNELL & YOUELL 2006).

A fim de aumentar a aceitação social da coisa, há autores que defendem a ideia de que os parques eólicos são uma "continuidade histórica", uma extensão dos moinhos de vento tradicionais (DEVINE-WRIGHT 2005; PASQUALETTI 2000). Porém, embora aproveitem o mesmo recurso energético, existem diferenças significativas entre estas tecnologias em termos de dimensão, design, materiais de construção, funcionalidade e impacto ambiental. Os moinhos de vento convertem a energia do vento em energia mecânica usada na produção de farinhas para o consumo humano e animal, enquanto as turbinas eólicas produzem eletricidade. Os moinhos de vento eram/são bem mais rústicos do que as turbinas eólicas. As pás dos moinhos de vento eram feitas de madeira ou metal, ao passo que as pás das turbinas eólicas são feitas de fibra de carbono ou de vidro e cobre, sendo também mais longas e finas, bem como menos curvas, do que aquelas.

Para além de mais, o edifício dentro do qual era feita a moagem de cereais era normalmente construído à base de pedra, à vista ou pintada amiúde de branco (OLIVEIRA, GALHANO & PEREIRA 1983), enquanto as turbinas eólicas implicam o uso de toneladas de aço nas fundações de betão armado, no cubo do rotor e na torre (SMIL 2016). O ruído produzido pelas turbinas eólicas em funcionamento é também muito maior do que o produzido pela rotação das pás dos moinhos de vento, tal como é o impacto visual criado pela sua instalação. As turbinas eólicas ascendem ou superam muitas vezes os 85 metros de altura, ao passo que os moinhos de vento variam entre os quatro e os seis metros de altura.

Não surpreende, por isso, que a oposição à edificação de parques eólicos e de centrais solares fotovoltaicas seja frequentemente motivada pela intrusão visual de tecnologias consideradas modernas em paisagens consideradas naturais, rurais/pastorais ou históricas, ou, nas palavras de Leo Marx (1964), pela intrusão visual da "máquina no jardim". A síndrome da "culpa da paisagem tecnológica" referida por Robert Thayer (1990) adquire sentido neste contexto. Os tropos identificados por Ana Delicado et al. (2015, pp. 335-336) para descrever a tecnologia associada a três parques eólicos e a uma central solar fotovoltaica em Portugal — entre eles "olival de ferro", "monte de ferro armado", "floresta artificial", "ventoinhas", "monos" e "mamarrachos" — são elucidativos neste ponto. As afirmações de que a edificação de centrais solares fotovoltaicas nos campos do país acarreta "a industrialização da paisagem rural", "a destruição da beleza natural", "a poluição visual da paisagem" e/ou "a artificialização da paisagem rural" (SILVA 2023), bem como o desenvolvimento da "monocultura de painéis solares", são passíveis de um enquadramento similar[5].

Sendo a paisagem um componente central do "capital do campo" (GARROD, WORNELL & YOUELL 2006), como vimos anteriormente, compreende-se que a construção de parques eólicos e de centrais solares fotovoltaicas seja contestada, em razão dos potenciais efeitos adversos sobre a procura e as experiências turísticas no meio rural por parte de muitos atores, particularmente os intervenientes no setor do turismo, incluindo o Turismo de Portugal. Embora o consumo turístico dos recursos localizados em zonas rurais seja uma experiência multissensorial (por exemplo, WOODS 2011), a dimensão visual é habitualmente considerada a mais importante, como demonstra John Urry (1988; 2002 [1990]).

Os dois exemplos apresentados a seguir têm, neste ponto, um valor ilustrativo. Entre 2010 e 2011, Sortelha, uma das 12 Aldeias Históricas de Portugal, assistiu à

[5] Os painéis solares fotovoltaicos, instalados ora em estruturas fixas ora em estruturas móveis, são constituídos por células solares de silício cristalino, semicondutores compostos por cádmio, índio e outros materiais tóxicos, bem como por alumínio, cobre e vidro (MULVANEY 2019).

Fig. 1. Castelo de Sortelha e Sub-parque Eólico do Troviscal. Fonte: Luís Silva (2012)

construção de dois sub-parques eólicos nas proximidades da povoação: o de São Cornélio, com 17 turbinas eólicas, e o do Troviscal, com oito. A construção destes equipamentos enfrentou uma forte oposição por parte de residentes e não só, sobretudo por parte do movimento auto-intitulado *Vamos Salvar Sortelha [das Turbinas Eólicas]*. Para além de aspetos processuais e de ordem distributiva, os opositores criticaram veementemente a instalação de turbinas eólicas nas proximidades de uma aldeia histórica, particularmente o anacronismo resultante da intrusão visual de tecnologias modernas, feitas de materiais como o aço e o betão, num contexto marcado pelo património histórico edificado construído com materiais tradicionais, como a pedra e a madeira, bem como o impacto negativo que tal teria no turismo local (SILVA & DELICADO 2017).

Mais recentemente, a Beira Interior testemunhou uma "forte contestação" à construção da central fotovoltaica de Sophia e das linhas de muito alta tensão associadas. O projeto prevê a instalação de 1 365 588 painéis fotovoltaicos e uma potência instalada de 867,14 MW numa área vedada superior a 1 700 hectares, situada nos concelhos do Fundão, de Penamacor e de Idanha-a-Nova. Considerando o respetivo Relatório (Avaliação de Impacte Ambiental n.º 38000), o período de 30 dias úteis de consulta pública concluído em 20 de novembro de 2025 deu origem a 12 700 participações com a seguinte proveniência: entidades da administração local (10), organizações não-governamentais de ambiente (5), associações ambientais e outros movimentos da sociedade civil (40), empresas e entidades (25), e cidadãos (cerca de 12 620).

Entre os motivos de oposição, incluem-se: a imensidão da área afetada pelo projeto e "a sua localização em áreas agrícolas, florestais e naturais de elevado valor"; os danos ambientais causados pela desflorestação e pela interferência com corredores ecológicos; os "impactes significativos na paisagem e no património, uma vez que a instalação será visível a partir de Aldeias Históricas [de Portugal] e do Geopark Naturtejo, comprometendo de forma irreversível o valor cultural, turístico e identitário do território";

Fig. 2. Central solar fotovoltaica de Brinches. Fonte: Luís Silva (2014)

"a penalização do turismo, considerado essencial para a economia regional", em razão da "perda de qualidade da paisagem e do sistema de vistas" e da consequente redução da "atratividade do território" e da "quebra na procura por serviços e atividades turísticas, tanto na área do projeto como nas zonas envolventes"; os efeitos adversos sobre "atividades complementares que têm impulsionado a economia local e contribuído para contrariar a desertificação"; a escassez de benefícios tangíveis, quando comparada com os malefícios esperados; e o efeito cumulativo criado pela instalação de várias centrais solares fotovoltaicas na região.

NOTAS FINAIS

Os dados empíricos apresentados neste artigo mostram que a expansão de projetos de energia renovável, como os parques eólicos e as centrais solares fotovoltaicas, está a transformar a paisagem e a destruir um dos produtos mais valiosos no âmbito do turismo rural em Portugal: o idílio pastoral. A ideia de que os parques eólicos e as centrais solares fotovoltaicas representam "energias limpas", "verdes" e/ou "amigas do ambiente" não só tenta ocultar o lado negro das energias ditas renováveis — as elevadas emissões de dióxido de carbono e a destruição dos seus sumidouros naturais (árvores), o uso de combustíveis fósseis, os prejuízos ambientais e as injustiças associadas tanto à extração dos materiais utilizados na construção das turbinas eólicas e dos painéis solares fotovoltaicos, bem como à sua instalação (por exemplo, DUNLAP 2021; HOWE 2019; MULVANEY 2019; SOVACOOL 2021) —, como também não apazigua a oposição à sua construção em Portugal.

Espera-se que esta oposição aumente significativamente nos próximos anos, tendo em conta as metas estabelecidas no Plano Nacional de Energia e Clima 2030 para as energias renováveis: 10,4 GW de potência instalada em energia eólica em terra e 15,1 GW de energia solar fotovoltaica centralizada (COMISSÃO EUROPEIA 2024). O aumento do número de projetos de energias renováveis necessário para atingir estas metas e a consequente destruição do idílio pastoral abordado neste texto terão consequências adversas, não só simbólicas, mas também ambientais e económicas. Isto deve-se ao facto de ser necessário alterar os usos do solo em áreas muito vastas para instalar os equipamentos e as linhas aéreas de transmissão de eletricidade associadas, bem como para construir os respetivos acessos; e ao facto de o turismo rural ser um setor em expansão no país desde os anos 1980 (Silva, 2009)[6].

A existência de políticas e medidas de desenvolvimento rural contraditórias — a preservação e a valorização de recursos naturais, culturais e paisagísticos para o turismo, por um lado, e a sua destruição para a produção de eletricidade renovável, por outro lado — será, por conseguinte, ainda mais acentuada em Portugal. Não pretendo, com isto, negar o imperativo da transição energética, nem tampouco rejeitar o desenvolvimento das energias renováveis. O que pretendo é chamar a atenção para os custos do modelo de investimento corporativo dominante no setor da eletricidade renovável e dos projetos centralizados ou de grande escala no território nacional, a que se somam as rendas elevadas decorrentes do mecanismo de remuneração à produção baseado em tarifas garantidas ou em contratos por diferença, como acontece em Portugal.

BIBLIOGRAFIA

AFONSO, A. & MENDES, C. (2010), "Energía eólica y paisajes protegidos: Controversias en el Parque Natural de Montesinho". *Nimbus*, 25-26, pp. 5-19.

ALPERS, P. (1996), *What is Pastoral?* Chicago: The University of Chicago Press.

BELL, D. (2006), "Variations on the rural idyll". In: CLOKE, P.; MARSDEN, T. & MOONEY, P. (eds.), *The Handbook of Rural Studies.* Londres: Sage, pp. 149-160.

BRITO, J.; BAPTISTA, F. & PEREIRA, B. (org.) (1996), *O Voo do Arado*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

[6] O sítio eletrónico da Pordata (https://www.pordata.pt/), consultado em 9 de junho de 2026, informa que, em 2024, existiam 1 987 estabelecimentos afetos ao Turismo em Espaço Rural e ao Turismo de Habitação, o equivalente a 24,3% do total (8 173) de alojamentos turísticos então em funcionamento em Portugal, a 6,9% da respetiva capacidade de alojamento e a 3,8% das dormidas.

CLOKE, P. (2007), "Creativity and tourism in rural environments". In: RICHARDS, G. & WILSON, J. (eds.), *Tourism, Creativity and Development.* Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 37-47.

COMISSÃO EUROPEIA (2007), *Special Eurobarometer 262 / Wave EB65.3 – Energy Technologies: Knowledge, Perceptions, Measures.* Bruxelas: Comissão Europeia.

COMISSÃO EUROPEIA (2019), *Special Eurobarometer 490 / Wave EB91.3 – Climate Change.* Bruxelas: Comissão Europeia.

COMISSÃO EUROPEIA (2024), *Portugal – Plano Nacional Energia e Clima 2021-2030 (PNEC 2030) Atualização/Revisão.* Disponível em https://commission.europa.eu/document/download/f12fd5f8-605b-481c-9690-6b86fe2d48e3_pt?filename=20241118_pnec2030_para_aprov_ar.pdf (consultado em 13 de fevereiro de 2025).

DAUGSTAD, K. (2008), "Negotiating landscape in rural tourism". *Annals of Tourism Research*, 35(2), pp. 402-426.

DELICADO, A.; FIGUEIREDO, E. & SILVA, L. (2016), "Community perceptions of renewable energies in Portugal: Impacts on environment, landscape and local development". *Energy Research & Social Science*, 13, pp. 84-93.

DELICADO, A.; TRUNINGER, M.; FIGUEIREDO, E.; SILVA, L.; JUNQUEIRA, L.; HORTA, A.; FONSECA, S.; NUNES, M. J. & SOARES, F. (2015), *Terras de Sol e de Vento. Dinâmicas Sociotécnicas e Aceitação Social das Energias Renováveis em Portugal.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

DEVINE-WRIGHT, P. (2005), "Beyond NIMBYism: Towards an integrated framework for understanding public perceptions of wind energy". *Wind Energy*, 8(2), pp. 125-139.

DGEG – DIREÇÃO GERAL DE ENERGIA E GEOLOGIA (2026), *Estatísticas Rápidas das Renováveis* n.º 256. Lisboa: DGEG.

DIAS, J. (1968), "Moagem tradicional". In: SERRÃO, J. (org.), *Dicionário de História de Portugal.* Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica. Vol. III.

DINIS, J. (1952 [1868]), *A Morgadinha dos Canaviais*. Porto: Livraria Figueirinhas.

DUNLAP, A. (2021), "Does renewable energy exist? Fossil fuel+technologies and the search for renewable energy". In: BATEL, S. & RUDOLPH, D. (eds.), *A Critical Approach to the Social Acceptance of Renewable Energy Infrastructures*. Cham: Palgrave.

FABIAN, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object.* Nova Iorque: Columbia University Press.

GARROD, B.; WORNELL, R. & YOUELL, R. (2006), "Re-conceptualising rural resources as countryside capital: The case of rural tourism". *Journal of Rural Studies,* 22(1), pp. 117-128.

GUERRA, J.; HORTA, A.; SANTOS, M. D. & SCHMIDT, L. (2019), "Alterações climáticas – Vulnerabilidades, desempenhos e perceções". In: FERRÃO, J. & DELICADO, A. (eds.), *Portugal Social em Mudança. Objectivos de Desenvolvimento Sustentável.* Lisboa. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 37-45.

HOWE, C. (2019), *Ecologics. Wind and Power in the Anthropocene.* Durham e Londres: Duke University Press.

INEGI/APREN (2025), *Parques Eólicos em Portugal – Dezembro de 2024*. Porto: INEGI/APREN. Disponível em https://e2p.inegi.up.pt/reports/parks/portugal_parques_eolicos_2024.pdf (consultado em 27 de maio de 2026).

JUNQUEIRA, L.; DELICADO, A. & TRUNNINGER, M. (2017), "Paisagem, tecnologia e desenvolvimento local: A central solar da Amareleja". *Sociologia, Problemas e Práticas*, 83, pp. 137-156.

KNUDSEN, D. & GREER, C. (2011), "Tourism and nostalgia for the pastoral on the island of Fyn, Denmark". *Journal of Heritage Tourism*, 6(2), pp. 87-98.

LEAL, J. (2000), *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

LEAL, J. (2001), "Orlando Ribeiro, Jorge Dias e José Cutileiro: Imagens do Portugal mediterrânico", *Ler História*, 40, pp. 141-163.

MARX, L. (1964), *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in the America.* Oxford: Oxford University Press.

MULVANEY, D. (2019), *Solar Power. Innovation, Sustainability, and Environmental Justice.* Oakland, CA: University of California Press.

NAUMANN, M. & RUDOLPH, D. (2020), "Conceptualizing rural energy transitions: Energizing rural studies, ruralizing energy research". *Journal of Rural Studies*, 73, pp. 97-104.

OLIVEIRA, E. V.; GALHANO, F. & PEREIRA, B. (1983), *Tecnologia Tradicional Portuguesa: Sistemas de Moagem*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

QUEIRÓS, E. (2009[1901]), *A Cidade e as Serras.* Porto: Porto Editora.

PASQUALETTI, M. J. (2000), "Morality, space, and the power of wind". *Geographical Review*, 90(3), pp. 381-394.

RIBEIRO, F.; FERREIRA, P.; ARAÚJO, M. & BRAGA, A. C. (2014), "Public opinion on renewable energy technologies in Portugal". *Energy*, 69, pp. 39-50.

SHACKFORD, M. (1904), "A definition of the pastoral idyll". *PMLA,* 19(4), pp. 583-592.

SILVA, L. (2009), *Casas no Campo. Etnografia do Turismo Rural em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

SILVA, L. (2014), *Património, Ruralidade e Turismo. Etnografias de Portugal Continental e dos Açores.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

SILVA, L. (2023), "As discórdias em torno das centrais fotovoltaicas em Portugal". *Análise Social*, 247(2), pp. 270-293.

SILVA, L. & DELICADO, A. (2017), "Wind farms and rural tourism: A Portuguese case study of residents' and visitors' perceptions and attitudes". *Moravian Geographical Reports*, 25(4), pp. 248-256.

SILVA, L. & LEAL, J. (2015), "Rural tourism and national identity building in contemporary Europe: Evidence from Portugal". *Journal of Rural Studies*, 38, pp. 109-119.

SILVA, L. & PRISTA, M. (2016), "Social differentiation in the consumption of a pastoral idyll through tourist accommodation: Two Portuguese cases". *Journal of Rural Studies*, 43, pp. 183-192.

SILVA, L. & SAREEN, S. (2021), "Solar photovoltaic energy infrastructures, land use and socio-cultural context in Portugal". *Local Environment*, 26(3), pp. 347-363.

Smil, V. (2016), *To Get Wind Power You Need Oil*. Disponível em https://spectrum.ieee.org/to-get-wind-power-you-need-oil (consultado em 2 de junho de 2026).

SOVACOOL, B. (2021), "Who are the victims of low-carbon transitions? Towards a political ecology of climate change mitigation". *Energy Research & Social Science*, 73, 101916.

THAYER, R. L. (1990), "Pragmatism in paradise: Technology and the American landscape". *Landscape*, 30(3), pp. 1-11.

TUAN, Y.-F. (1974), *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values.* Nova Jérsia: Prentice-Hall.

URRY, J. (1992), "The tourist gaze and the 'environment'". *Theory, Culture & Society*, 9(3), pp. 1-26.

URRY, J. (2002 [1990]), *The Tourist Gaze*. 2.ª edição. Londres: Sage.

WALMSLEY, D. (2003), "Rural tourism: A case of lifestyle-led opportunities". *Australian Geographer,* 34(1), pp. 61-72.

WALLACE, R.; SCHWEMMLEIN, K. & BATEL, S. (2025), "Solar industrialization, 'sacrifice zones', and new environmental movements: Emerging discourses of commonality and critique in Portugal's energy transition". *Sustainability Science*, 20, pp. 1293-1312.

WILLIAMS, R. (1973), *The Country and the City*. Londres: The Hogarth Press.

WOODS, M. (2003), "Conflicting environmental visions of the rural: Windfarm development in Mid Wales". *Sociologia Ruralis*, 43(3), pp. 271-288.

WOODS, M. (2011), *Rural (Key Ideas in Geography).* Oxon e Nova Iorque: Routledge.

SOREL E O DIREITO À GREVE GERAL

por

Maria João Cantinho[1]

Resumo: Este texto analisa o papel de Georges Sorel no sindicalismo revolucionário e na teoria da greve geral. A partir do século XIX, os movimentos operários procuraram a unificação e discutiram estratégias de luta, levando ao aparecimento dos partidos sociais-democratas marxistas, que valorizavam a ação política e rejeitavam a greve geral como instrumento regular. Em oposição, anarquistas e sindicalistas revolucionários — entre eles Sorel — defenderam a greve geral como uma forma de ação direta capaz de mobilizar o proletariado e provocar a transformação social.

Sorel critica o racionalismo, o positivismo e o determinismo do marxismo ortodoxo, valorizando elementos irracionais, emocionais e éticos no processo histórico. Ele formula a ideia de mito revolucionário, especialmente o mito da greve geral, como força mobilizadora capaz de unificar o proletariado, reforçar a solidariedade e impulsionar a transformação moral e social. Para Sorel, o socialismo não deve conquistar o Estado, mas aboli-lo; por isso, rejeita o parlamentarismo e o reformismo, que considera paralisantes.

A sua defesa da "violência proletária" como ação moralizante e a sua influência em vertentes do sindicalismo francês e do comunismo italiano geraram acusações de proximidade com o fascismo, embora intérpretes como Benjamin tenham contestado essa leitura. Apesar das controvérsias, a obra de Sorel permanece central para compreender o sindicalismo revolucionário e sua crítica à modernidade capitalista.

Palavras-chave: Mito revolucionário, Greve geral, Sindicalismo revolucionário.

Abstract: This text analyses Georges Sorel's role in revolutionary syndicalism and the theory of the general strike. From the 19th century onwards, workers' movements sought unification and discussed strategies for struggle, leading to the emergence of Marxist social democratic parties, which valued political action and rejected the general strike as a regular instrument. In opposition, anarchists and revolutionary syndicalists — among them Sorel — defended the general strike as a form of direct action capable of mobilising the proletariat and bringing about social transformation.

Sorel criticises the rationalism, positivism and determinism of orthodox Marxism, valuing irrational, emotional and ethical elements in the historical process. He formulates the idea of revolutionary myth, especially the myth of the general strike, as a mobilising force capable of unifying the proletariat, reinforcing solidarity and driving moral and social transformation. For Sorel, socialism should not conquer the state, but abolish it; therefore, he rejects parliamentarianism and reformism, which he considers paralysing.

His defence of "proletarian violence" as a moralising action and his influence on strands of French trade unionism and Italian communism led to accusations of proximity to fascism, although interpreters such as Benjamin have contested this reading. Despite the controversies, Sorel's work remains central to understanding revolutionary trade unionism and its critique of capitalist modernity.

Keyworks: Revolutionary myth; General strike; Revolutionary syndicalism.

[1] Professora e investigadora do Instituto Praxis do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

> *Com a greve geral (...) a revolução surge como uma revolta clara e simples, e nela não há lugar nem para sociólogos, nem para os elegantes defensores de reformas sociais, nem tão-pouco para os intelectuais que assumiram a profissão de pensar pelo proletariado.*
>
> SOREL, G., *Réfléxions sur la violence*

A partir de meados do século XIX, os movimentos populares tentaram um esforço considerável de unificação e de reorganização, as quais pretendiam ultrapassar barreiras profissionais e sindicais e definir objectivos que fossem comuns a toda a massa proletária, constituindo-a como classe. No entanto, havia questões relativas à forma de luta e ao tipo de organização mais adequado para concretizar esses objectivos, o que gerou infindáveis discussões no interior do movimento.

Surgem, então, os primeiros partidos sociais-democratas da Europa, preponderantemente orientados pela doutrina marxista e que foram investidos da tarefa de congregar à sua volta as massas trabalhadoras e de lhes inculcar uma consciência de classe.

A relevância do papel do partido, na condução das massas proletárias, foi reafirmada na década de 90, nos debates que tiveram lugar na Segunda Internacional Socialista. Defendiam a tese de que a acção socialista deveria ser eminentemente política, excluindo as correntes anarquistas, sempre desconfiadas sobre a política e a sua acção directa sobre as massas, protagonizada na ideia de greve geral. Esta já tinha sido experimentada pelo proletariado parisiense desde 1840, sendo integrada pela Primeira Internacional no Congresso de Bruxelas, em 1868. Com o apoio dos anarquistas, a concepção de greve geral foi recuperada pelo movimento operário francês.

Para os líderes da social-democracia, a greve política era um meio de luta utilizável somente em casos de excepção, pois exigiam um proletariado demasiado educado, organizado e disciplinado, o que levou os congressos sociais-democratas de Dresden (1903), de Bremen (1904) e o Congresso de Amesterdão (1904) a rejeitarem as moções a favor da sua institucionalização como instrumento da luta proletária. No entanto, a partir de 1905, o movimento revolucionário russo colocou-a novamente na ordem do dia, com Rosa Luxemburgo. Esta acreditava que, com um intenso trabalho de educação das massas, isso culminasse na transformação dos sujeitos em sujeitos históricos activos e conscientes, levando ao sucesso da revolução. Ela não foi, todavia, a única a acreditar no potencial revolucionário das massas espontâneas, também Georges Sorel, como Lagardelle e Berth, em França, acreditavam. De acordo com estes sindicalistas revolucionários, os sindicatos — e não os partidos — constituíam a forma autêntica de organização do movimento operário. Deste modo, rejeitavam a ideia dos sindicatos como mero veículo de transmissão entre o partido e as massas, transformando-os nos principais protagonistas de formas de acção directa, essencialmente da greve geral. Através de acções conjuntas,

acreditavam que era possível paralisar o estado burguês e impor a revolução sem terem de esperar pelo colapso económico do capitalismo.

A revolução socialista consistia, não na conquista do poder estatal (com a mera troca de grupos sociais privilegiados no poder), mas na própria abolição do Estado. Rejeitavam assim a actividade parlamentar, pois as reformas que eram implementadas pela legislação social conduziam ao conformismo e à diminuição do ímpeto revolucionário das massas, à paralisia das lutas de classes.

Por isso, os sindicalistas revolucionários como Sorel recusavam a greve geral política, posta ao serviço de um objectivo parlamentar e eleitoral, isto é, a favor da extensão do sufrágio universal. De uma forma muito diferente, a greve geral, como Sorel a pensava, tinha de ser um fenómeno capaz de libertar uma extraordinária quantidade de energia social, sendo um poderoso motor que deveria ser posto ao serviço da revolução.

O sindicalismo revolucionário teve como um dos seus principais ideólogos uma pessoa que vinha de fora dos meios sindicais, George Sorel, o qual possui um percurso teórico que foi marcado por várias oscilações políticas, que o transformaram numa das figuras mais polémicas ligada à tradição marxista. No entanto, a sua obra fundamental, «Reflexões sobre a Violência» tem traços que lhe conferem consistência e continuidade. Sorel nasceu em França em 1847, era de uma família burguesa e formou-se em Engenharia Civil, profissão na qual trabalhou até 1892. Os seus primeiros artigos, publicados entre 1883-1892 revelavam um grande interesse pela filosofia da ciência e, ao mesmo tempo, uma grande insatisfação com o determinismo mecanicista e positivista de tradição francesa. A genuína ciência, segundo ele, deveria estar ligada à ciência experimental, não devendo ultrapassar a fronteira do facto concreto. Propõe assim a adopção de um empirismo radical, seguindo o exemplo do trabalho desenvolvido por Claude Bernard. Tal como Bergson, Sorel assume uma atitude anti-iluminista e anti-racionalista, da qual ressalta a ideia de imprevisibilidade e da originalidade do processo histórico. Só retrospectivamente o passado poderia ter uma estrutura racional, estando o presente em estado de metamorfose contínua e de desordem.

Sob a influência da filosofia de Bergson do movimento e da mudança, Sorel defende que há toda uma gama de elementos irracionais e emocionais que actuariam como forças concretas do processo histórico. Assume assim a importância das crenças e ideologias para a explicação do comportamento humano, a partir dos estudos realizados no campo da psicologia das emoções. O interesse de Sorel pela repercussão das motivações emocionais, na história humana, despertou-lhe a atenção para o socialismo e para o marxismo. Em 1893 publicou na *Revue Philosophique* um artigo intitulado «Science et Socialisme», onde reflecte sobre o materialismo histórico, considerando-o uma «nova metafísica real». Para ele, o marxismo não era tanto um instrumento de percepção da realidade, mas antes um instrumento ideológico capaz de exercer uma profunda influência sobre o proletariado,

na sua auto-identificação como classe. Para o teórico, as massas trabalhadoras chegariam a ter «uma única cabeça e um único coração». Sorel, aqui, aproximava-se da teoria das massas, formulada por Gustave Le Bom, que na sua análise da psicologia das multidões, apresenta o socialismo como um fenómeno psicológico análogo ao fanatismo religioso.

Para Sorel, o marxismo, visto como uma teoria da ideologia, despe-se do seu carácter científico e determinista (do marxismo ortodoxo), transformando o ideal socialista num princípio ético, isto é, a expressão ideológica de um movimento para libertar a espécie humana. Ele repudia o lado utópico do socialismo, que havia sido efectuado pela influência do racionalismo e do positivismo, levando à adopção e mecanismos de pensamento simples e abstractos (SOREL, *Matériaux d'une Théorie du Proletariat*, 1981, p. 315). Sorel achava que as utopias eram estéreis por se basearem num homem abstracto e não relacionado com o contexto histórico no qual se inseria. Promoveria, assim, o imobilismo das massas e prejudicaria a compreensão da luta de classes pelo proletariado (SOREL, *Matériaux d'une Théorie du Proletariat*, 1981, p. 339).

Georges Sorel contrapõe, então, à concepção utópica dos marxistas ortodoxos uma visão pragmática e activista, baseada na ideia de mito revolucionário, desenvolvido na sua obra "Réflexions sur la Violence" (1908). O mito, na sua compreensão, seria a antecipação do futuro através de imagens que favorecem a mobilização e também a acção de um grupo e, nesse sentido, seria um poderoso instrumento à disposição do proletariado, hábil a colocar em prática os valores supremos da humanidade. O mito soreliano não descreve uma sociedade futura perfeita, mas é antes a convocação para uma batalha decisiva ancorada na força que inspira e organiza a consciência militante de um grupo autosuficiente. Através do mito, o grupo combativo pode manter viva a sua solidariedade, o seu heroísmo e o espírito de auto-sacrifício, preparando-se para a violenta destruição da ordem existente e criação do futuro, ainda em aberto (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, p. 155).

Orientadas por uma imagem unificadora, tal como a greve geral, as massas operárias produziriam um movimento espontâneo que promoveria a transformação radical da moral — a revalorização de valores como a dignidade, grandeza, heroísmo e autenticidade. Assim, a emancipação através da acção directa possibilitaria a propagação de uma moralidade oposta à sociedade capitalista, uma nova forma de julgar os actos humanos.

Ao conceber o socialismo desta forma, como a completa reinterpretação da vida humana e a transformação de todos os aspectos da vida que envolvem a moralidade, o pensamento e a filosofia, Sorel aproxima-se do pensamento de Proudhon, que se centra na moral e no trabalho, como fonte da dignidade humana. O seu apelo aos valores do passado, às tradições familiares, bem como o seu pessimismo relativamente ao progresso tecnológico e às instituições modernas são relevantes no seu pensamento, acompanhando-o ao longo da sua vida. Sorel tinha confiança na acção directa e espontânea das

massas operárias, na ideia de revolução e de transformação moral de toda a sociedade. Tentou resgatar o marxismo das suas influências burguesas, que teriam como consequências práticas a burocratização, hierarquização e degeneração do movimento socialista, aproximando-se do anarquismo e confundindo-se muitas vezes com ele. Ao contrapor-se aos líderes partidários sociais-democratas, à democracia parlamentar, condena veementemente o seu reformismo, a sua retórica e a sua demagogia. Assim, no seu entender, uma greve geral teria como objectivo a destruição completa da ordem existente e a devolução do controle e organização da produção aos produtores directos.

A sua decepção relativamente à democracia parlamentar levou-o à adesão a um movimento sindicalista "antipolítico", anti-estatal e internacionalista, que se apresentou numa nova forma a partir de 1910.

O mito, na obra de Sorel, seria responsável pelo impulso criador das grandes massas, aquelas que são verdadeiramente as protagonistas de uma renovação radical (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, pp. 154, 155). Nesse sentido, o sindicalismo revolucionário seria a grande força educativa que a sociedade contemporânea possuía para preparar a queda e a substituição da ordem vigente, através da propagação do mito revolucionário: a ideia da greve geral. A greve geral seria o «mito no qual o socialismo está contido por inteiro, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna» (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, p. 156). A greve tornaria, assim, acessível a «intuição do socialismo» que a linguagem não poderia oferecer de maneira perfeitamente clara (Ibidem). Com isto, Sorel quer dizer que esta ideia é de tal forma motivadora que, uma vez penetrada nos espíritos, os mitos escapariam a todo o controle da linguagem confusa e demagógica dos reformistas (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, p. 158). Sendo assim, os mitos deveriam ser julgados pelo que são — meios de agir sobre o presente.

A greve geral, segundo Sorel, produziria um estado de espírito verdadeiramente épico e heróico — e Sorel compara-a com o primeiro sistema da guerra (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, p. 213) —, na medida em que seria constantemente rejuvenescido pelos sentimentos atiçados pela violência proletária, no sentido de expulsar os capitalistas do domínio produtivo (Ibidem). No entanto, Sorel repudia a concepção jacobina de violência, usada na revolução de 1793 (SOREL, *Réflexions sur la Violence*, 2006, p. 135). Diferentemente da violência jacobina, a «violência proletária» defendida pelos sindicalistas seria pura e simplesmente constituída de actos de guerra, tendo o valor de demonstrações militares que servem para demarcar a divisão de classes. Assim, os sindicalistas trabalhariam para manter o socialismo compatível com o mínimo de brutalidade possível. A violência proletária defendida por Georges Sorel não se pode confundir com a apologia da barbárie e do derramamento de sangue. A violência

é direccionada contra os patrões e o Estado, que são inimigos irreconciliáveis do proletariado, e possuiria uma função moral e educativa.

Tanto a exaltação de uma violência moralizante, através de um mito revolucionário, quanto a sua vinculação a grupos nacional-sindicalistas italianos que definiram as bases do fascismo em 1919, foram elementos muito utilizados para rotular Sorel como um dos teóricos do autoritarismo, acusando-o de ter inspirado os governos totalitários do século XX. Referimo-nos sobretudo a Marcuse. Walter Benjamin defendeu-o no seu texto "A Crítica da Violência" (BENJAMIN, 2008). Outro ponto polémico da teoria de Sorel, que o vincularia às vertentes do pensamento autoritário do século passado, consiste na evocação do mito como elemento catalisador das massas e na utilização de imagens para incitar as massas à acção. Ao fundar a sua teoria da acção numa mitologia que não teria por base a razão, Sorel ter-se-ia baseado no instinto e, desse ponto de vista, os fascistas teriam razão em incluí-lo entre eles.

Apesar de não ter conseguido difundir a sua teoria em França com muito sucesso, no entanto teve grande repercussão no âmbito do comunismo italiano, exercendo grande influência em Gramsci, por exemplo. Também Luckàcs incorpora muitos aspectos do seu romantismo anti-capitalista[2], sobretudo a sua crítica da sociedade burguesa, inspirada por valores sociais ou culturais do passado. No entanto, este autor afasta-se posteriormente do sindicalismo revolucionário de Sorel para se aproximar do marxismo e, a partir de 1933, dá-se o distanciamento final, considerando Sorel como um dos ideólogos racionalistas que teria preparado o terreno para o fascismo. Esta aproximação ao fascismo resultou na deturpação do seu pensamento e não dá conta da riqueza do pensamento soreliano.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, W. (2008), *O Anjo da História.* Lisboa: Assírio & Alvim.

EL-JAICK, J. (s.d.), "Georges Sorel e as massas revolucionárias". *Métis: História & Cultura*, pp. 33-57.

MICHAEL LÖWY, R. S. (1992), *Révolte et Mélancolie.* Paris: Payot.

SOREL, G. (1981), *Matériaux d'une Théorie du Proletariat.* Paris: Slatkine.

SOREL, G. (2006). *Réflexions sur la Violence.* Paris: Éditions Labor.

[2] Referimo-nos aqui à definição de romantismo anti-capitalista, tal como é tomada por Michael Löwy e Robert Sayre na sua obra «Révolte et mélancolie», na p. 30: «o romantismo representa uma crítica da modernidade, ou seja, da civilização capitalista moderna, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalists, pré-moderno).

DOSSIE

UN AUTRE COMMENCEMENT POUR LA PSYCHANALYSE. L'INCONSCIENT ET LA JOUISSANCE DE L'ÊTRE QUI PARLE

Um outro começo para a psicanálise. O inconsciente e o gozo do ser falante

Ces quatre conférences, tenues entre juin 2024 et mai 2025, s'inscrivent dans le cadre d'une lecture raisonnée et commentée des séminaires de Lacan (notamment le séminaire 17 pour la première et la deuxième conférences, le séminaire 20 pour la deuxième et la troisième et le séminaire 23 pour la quatrième).

CONFÉRENCE 1.

LE TEMPS DES DISCOURS[1]

Résumé: Chacun des quatre discours (magistral, hystérique, universitaire, psychanalytique) est structuré à partir de la négation du *Cogito* («ou je ne pense pas, ou je ne suis pas) et implique la jouissance et le plus-de-jouir, qui propulse dans le temps de surgissement.

Mots-clés: Impossibilité ; impuissance ; jouissance ; plus-de-jouir ; temps.

Resumo: Cada um dos quatro discursos (magistral, histérico, universitário, psicanalítico) é estruturado a partir da negação do *Cogito* («ou eu não penso, ou eu não sou») e implica o gozo e o mais-de-gozar, que impulsiona no tempo do surgimento.

Palavras-chave: Impossibilidade; impotência; gozo; mais-de-gozar; tempo.

1. LE DISCOURS COURANT : LE SUPPOSÉ RÉALISME PARTAGÉ ENTRE DEUX INDIVIDUS ET LA COMMUNICATION D'UN MESSAGE

L'acte de parole suppose au moins deux individus selon le schéma donné dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure[2] :

Dans ce schéma, la bouche d'un locuteur (A par exemple) émet un son, une « image acoustique » qui vient frapper le tympan de l'auditeur (B par exemple) lequel avec son cerveau transforme le son en « concept », transforme le signifiant en signifié. À partir de ce qui se joue dans le cerveau, celui qui n'était qu'un auditeur devient un locuteur en transformant le « concept » ou le signifié en son, en image sonore ou signifiant qui viendra frapper le tympan de A, devenu maintenant auditeur.

[1] « Le temps des discours » (Rome, ALI, par zoom, dans le cadre de « l'envers de la psychanalyse », le 22/06/2024).

[2] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale, édition critique par Tullio de Mauro,* Paris, Payot, 1972, p. 27.

Voilà, semble-t-il, le schéma le plus simple du discours. Dis-cours, il implique au moins deux individus qui peuvent s'échanger des messages indéfiniment *en un temps circulaire*. C'est le discours courant, le disque our-courant, *our* (*ur)* comme on dit ***Ur-****verdrängung,* refoulement originaire. Originairement, le discours courant, le discours originaire ronronne et tourne en rond comme un refoulement originaire.

Pour étudier plus précisément la circularité du discours, on pourrait prélever un morceau temporel de ce cycle de discours indéfini ; ce morceau n'implique pas seulement un dit et un entendu, mais encore ce qui est pensé en deçà du dit et ce qui est compris au-delà de l'entendu. Cette molécule de discours doit être composée de quatre moments dont les deux premiers relèvent d'un seul individu, le locuteur et dont les deux derniers relèvent de l'autre individu l'auditeur B : 1) le point de départ dans le cerveau d'un locuteur A d'un signifié, 2) la transformation de ce signifié en signifiant dans la bouche du même locuteur A, 3) la réception de ce signifiant dans l'oreille de l'auditeur B, 4) la transformation de ce signifiant en signifié dans le cerveau de ce même auditeur B.

Voilà qui nous donnerait la structure moléculaire du discours courant :

2) le signifiant dit par le locuteur	3) le signifiant entendu par l'auditeur
1) le signifié pensé par le locuteur	4) le signifié compris par l'auditeur

Voilà les quatre moments essentiels d'une séquence temporelle de discours :

2) **l'agent** du discours ou le signifiant *dit* par le locuteur	3) **l'Autre** du discours ou le signifiant *entendu* par l'auditeur
1) **la vérité** du discours ou le signifié *pensé* par le locuteur	4) **le produit**, le changement produit ou le signifié *compris* par l'auditeur

2 Dit	**3** Entendu
1 Pensé	**4** Compris

Le schéma implique la succession temporelle des quatre moments.

Pour fermer le « circuit de la parole » dont parle Saussure, il faut ajouter une deuxième molécule de discours et supposer que celui qui était auditeur devient locuteur dans ce deuxième moment discursif.

Seulement, le signifié qui va lui servir de point de départ, de vérité pour son acte de langage n'est pas le même que le signifié de départ de la première molécule temporelle discursive. Et ce pour deux raisons. *Primo,* les transformations de la première chaîne signifiante impliquent des déformations à chacune de ses étapes, comme dans un jeu de téléphone sans fil, et le signifié compris par l'auditeur ne retrouve sûrement pas le signifié pensé par le locuteur en son état originaire. *Secundo,* celui qui répond — l'auditeur devenant locuteur — n'a pas l'intention de répéter à *l'identique* le signifié qu'il a compris dans la première molécule pour proposer un deuxième moment de discours.

Le discours — composé d'une multitude de molécules discursives — implique ainsi un double type de déplacement : le premier s'opère à l'intérieur de chaque molécule discursive (1, 2, 3, 4) entre le pensé (la vérité) et le compris (le produit), le deuxième au niveau du cerveau de l'auditeur qui devient locuteur, au niveau de la structure même de la réponse comme réponse, entre deux moments discursifs différents. Autrement dit, le produit d'une molécule discursive ne retrouve pas la vérité de cette molécule et il ne donne pas davantage la vérité de la molécule discursive suivante.

2. LE VRAI DISCOURS COMME TRAVAIL DE MISE EN QUESTION DU DISCOURS COURANT

Ces deux déplacements remettent radicalement en question le présupposé du discours comme communication d'un message univoque entre deux (ou plusieurs) individus.

2.1. *Primo* : Les pièges du réalisme et la mise en question du réalisme du message

Le schéma du discours comme communication supposait l'identité de ce qui est pensé et de ce qui est dit, l'identité de ce qui est dit et de ce qui est entendu, l'identité de ce qui est entendu et de ce qui est compris. Ce n'est jamais le cas, le dit trahit toujours le pensé, l'entendu est toujours malentendu et le compris est toujours mécompris. Plus généralement, le pensé, le dit, l'entendu et le compris sont radicalement en décalage temporel par rapport à l'être d'une chose en soi (pure objectivité qui n'existe pas pour nous), à l'être d'un fait en soi (pure objectivité qui n'existe pas pour nous), à l'être d'un monde en soi (pure objectivité qui n'existe pas pour nous).

Nous imaginons trop facilement qu'un objet en soi (une chose, un fait, un monde) est là éternellement à notre disposition préexistant à notre pensée, à notre dire, à notre entente, à notre compréhension. Mais les conditions de l'objet (quel qu'il soit, chose,

fait, monde), sont toujours les conditions de l'*expérience* de l'objet, et cette expérience de l'objet implique dans le temps notre pensée, notre dire, notre entente, notre compréhension : en dehors de tout ce temps, pas d'objet !

En deçà de la croyance réaliste en un objet en soi (chose, fait, monde), nous devons reconnaître que nous n'avons jamais à faire qu'avec *l'expérience* de l'objet, expérience temporelle se déroulant concrètement en pensé, en dit, en entendu et en compris.

La position réaliste – détestable, mais absolument inévitable – suppose un être des choses indépendamment de notre pensée, un être qui n'a pas besoin de penser et d'être pensé, d'être dit, entendu et compris. La position constructiviste prend au contraire acte du déplacement et du temps inhérent au discours. D'une part, on pose, on fait la supposition d'un être en soi atemporel, qui n'a pas besoin d'être pensé ou parlé, donc un « être sans penser » ; d'autre part, en pensant, on doit bien admettre que ce n'est pas l'être en soi qui est touché, c'est une pensée sans cet être, sans cet être en soi.

Entre ces deux positions, il faut choisir « ou être et ne pas penser ou penser et ne pas être ». Plus radicalement, c'est « ou ne pas penser ou ne pas être ».

« Ne pas penser » : et nous pouvons persister dans la croyance réaliste en l'être (l'être de n'importe quel objet, signifiant, sujet, diagnostic, etc.). « Ne pas être » : nous pouvons bien penser, mais nous savons que cette pensée ne touche en rien l'être en soi.

2.2. *Secundo* : La critique de tout dialogue ou la disparité des acteurs impliqués dans un vrai discours

Dans le schéma du discours courant et du *circuit* de la parole, la différence entre un locuteur et un auditeur est purement momentanée ; on suppose un véritable dialogue où l'un et l'autre disent et entendent à tour de *rôle*, dans le temps. Mais c'est un dialogue de sourds : le compris d'une molécule de discours ne correspond pas à sa vérité (le jeu du téléphone sans fil) et le compris ne correspond pas non plus à la vérité d'une nouvelle molécule de discours. Lacan insistait continuellement : il n'y a pas de dialogue. Et lesdits « interlocuteurs » ne s'échangent pas leur rôle. Qu'on lise les dialogues platoniciens ! Celui qui est questionné par Socrate ne prend jamais la place de Socrate.

Il en va ainsi pour tous les discours : il n'y a pas de dialogue dans les différents discours. Le maître de l'hystérique ne devient pas hystérique (et réciproquement), l'esclave ne devient pas maître (et réciproquement), l'étudiant ne devient pas professeur d'université (et réciproquement), l'analysant ne devient pas analyste (et réciproquement).

3. LES DEUX PREMIÈRES PLACES DES DISCOURS (AGENT OU SEMBLANT / AUTRE, TRAVAIL OU JOUISSANCE)

Nous devons dès lors définir et différencier deux places spécifiques *et non réciproques* — éventuellement occupées par des personnes — entre lesquelles le discours doit se jouer : la place de l'agent du discours et la place de l'Autre.

La place de l'agent n'est pas réductible à la place du locuteur : l'agent de chacun des discours peut très régulièrement se taire. L'hystérique peut soutenir le désir en ne répondant pas aux injonctions du maître, le maître peut accentuer son commandement sans dire un mot, l'universitaire peut éduquer son étudiant dans le silence et l'analyste devrait laisser toute la place aux inventions de l'inconscient de l'Autre.

La place de l'agent est caractérisée par sa position *réaliste* : il fait semblant d'être ce qu'il est (y compris dans son silence éventuel), indépendamment de sa propre vérité, c'est-à-dire en mettant cette question de côté et c'est à partir de ce semblant de fixité, quasi-atemporel, qu'il s'adresse à l'Autre. Dans son adresse au maître, l'hystérique n'explique en rien son histoire à elle ; dans son adresse à l'esclave, le maître n'explique en rien comment il a bravé son angoisse de mort pour se construire comme maître ; dans son adresse à l'étudiant, l'universitaire n'explique en rien son parcours qui l'a construit comme professeur ; dans son adresse à l'analysant, l'analyste n'explique en rien son analyse. Manquant systématiquement de reconnaissance de la vérité qui l'a construit, l'agent du discours dans sa posture réaliste serait dans la pure imposture (l'imposture piège du réalisme de celui qui se prétend : « je suis ce que je suis »), serait dans la pure imposture si sa position n'était pas justement *au service* de l'interrogation de l'Autre.

L'égoïsme de l'agent serait-il ainsi sauvé par un altruisme moraliste suspect, comme le maître chez Aristote qui veille au bien-être de l'esclave ? L'agent n'est pas un bien-pensant, il ne pense pas du tout, même si ledit égoïsme fixiste, réaliste de l'agent implique subrepticement, dans son propre développement, la question du ce qui le construit. Le semblant d'une position réaliste radicale (« je suis et basta ! je n'ai pas besoin de penser et de m'en expliquer ») ne peut exister qu'à se construire à partir d'une interrogation, à partir de la mise au travail d'une position tout autre, où l'on met en jeu les conditions de l'objet et les conditions du sujet. Toutefois, ces conditions impliquent toujours l'*expérience* de l'objet et du sujet, autrement dit la structure complexe du *langage* en tant qu'il ne se réduit jamais à poser des étiquettes sur les choses, sur les faits, sur le monde.

La place de l'Autre — Autre que l'agent — est la négation de la supposition de l'agent fondée sur la croyance en l'identité de l'être réaliste indépendamment de toute pensée et de tout langage. On pourrait dire qu'elle correspond à la position de Kant :

les conditions de l'objet sont les conditions de l'expérience de l'objet ; il s'en suit qu'il n'y a jamais d'objet en soi donné. Il n'y a que des phénomènes et il y aura toujours une discordance, une incompatibilité entre ce qui est et ce qui est pensé. La place de l'Autre n'est donc pas seulement la place autre que l'agent, c'est la place d'une division à l'intérieur même de l'Autre. De l'Autre (peu importe qu'il soit objet ou sujet), il est impossible qu'il soit *en même temps* être et penser.

La place de l'Autre n'est pas simplement la place Autre de l'altérité réciproque de l'être et du penser. Elle est plus radicalement l'Autre que l'être et l'Autre que le penser. L'Autre, c'est ce qui n'est pas plongé dans le réalisme de l'être, de l'être des étants (l'Autre symbolique) *et* l'Autre, c'est aussi ce qui est en dehors de la pensée (l'Autre réel).

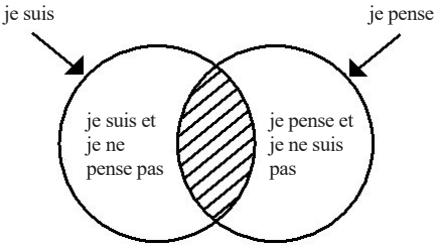
Mais cet Autre — qui reste dans la disjonction (« ou je ne pense pas ou je ne suis pas ») — remplit tout l'espace, c'est la place de tout l'espace à *l'exception de la coalescence de la pensée et de l'être* (« je suis comme je pense et je pense comme je suis », « c'est comme ça se pense et ça se pense comme c'est »), c'est tout l'espace à l'exception de cette aberration du réalisme transcendantal atemporel du sujet et de l'objet. C'est la place de remise en question temporelle du sujet et de l'objet, qui ne sont que des fictions.

4. LE LIEU DE L'AUTRE DONNE TOUTE LA STRUCTURE D'UN VRAI DISCOURS

C'est une place ou un espace, où il doit se passer quelque chose *dans le temps*, c'est un espace de disjonction et de différenciation en mouvement. C'est une place de travail. Et si cet espace est défini comme le lieu où il se passe nécessairement quelque chose, ledit « travail » n'est absolument pas dans l'efficacité technique où l'on force l'être à correspondre à ce que l'on a pensé (l'agir programmant ou programmeur, l'agir réalisant ce qui a été pensé). Nous dirons que ce travail est un travail de jouissance qui ne s'accroche ni à une autorité extérieure quelle qu'elle soit ni à la suite de l'être donné ou de la pensée donnée. Pourvu que cette place de travail ne soit pas saturée par la personnification de l'Autre qui nous dispense de penser et d'inventer.

Cette place ou cet espace est au cœur de la question de la *Spaltung* du sujet (et de l'objet) et on peut l'expliciter comme trivision plutôt que division[3].

[3] Christian Fierens , « Le réalisme du discours capitaliste et l'utopie du saint, passes et impasses » dans *Psychanalyse,* N° 34 (2015).



La *Spaltung* du sujet, c'est un lieu représenté par toute la surface du dessin à l'exception de la lunule centrale (de l'intersection «je pense et je suis»). L'espace qu'est la *Spaltung* ou le grand Autre (0) est divisé — trivisé en trois places (1, 2 et 3).

1. Je ne pense pas et je suis	0. Ou je ne pense pas ou je ne suis pas
2. Je ne suis pas et je pense	3. Et je ne pense pas et je ne suis pas

La trivision ne vaut pas seulement pour le sujet, mais aussi pour l'objet :

1. l'objet ne pense pas et il est	0. Ou l'objet ne pense pas ou il n'est pas
2. l'objet n'est pas et il pense	3. l'objet ne pense pas et il n'est pas

1. Semblant (agent)	0. Autre
2. Vérité	3. Produit ou plus-de-jouir

Les trois places du semblant (1), de la vérité (2) et du produit ou plus-de-jouir (3) dépendent ainsi fondamentalement de la place de l'Autre (0) ; et sans cette dernière, elles n'auraient tout simplement pas lieu. Elles dépendent fondamentalement de cette place singulière qui donne la structure temporelle du discours.

Or, la place du semblant prétend justement exister comme être réaliste transcendantal atemporel, indépendamment de toute pensée et de tout discours. Cette place se trouve ainsi en opposition patente avec la place de l'Autre.

4.1. L'impossibilité ou la contradiction entre le semblant et l'Autre

Il est donc exclu que le semblant et l'Autre échangent leur place dans le cours circulaire d'un discours courant ou encore il est exclu que le semblant et l'Autre « dialoguent » : il n'y a pas de dialogue. Le rapport entre les deux est impossible parce qu'ils relèvent de deux logiques fondamentalement contradictoires. D'une part, la logique de l'identité de l'atomisme logique où un chat est un chat et on peut le dire ; c'est la logique atemporelle de la première place (et l'on doit dire que ce prétendu réalisme n'est qu'un semblant). D'autre part, la logique constructiviste où ni le sujet ni l'objet ne sont donnés tout faits, ils n'existent que dans le questionnement de leur approche temporelle où la pensée ne parvient *jamais* à coller à l'être ; c'est la logique de la deuxième place, celle de l'Autre qui commande toute la structure.

Pourtant, ils se rencontrent et c'est ce qui apparaît comme le réel du discours. Qu'est-ce qui peut passer à partir de cette collision entre ces deux places contradictoires ?

Comme deux plaques tectoniques, les places peuvent s'éloigner et le discours n'a pas lieu.

Elles peuvent converger dans un vrai discours ; mais alors, l'une prend le dessus sur l'autre.

5. LE PRODUIT VS LE PLUS-DE-JOUIR DU DISCOURS

La collision des perspectives de la place du semblant (qui répond à une logique réaliste fondamentalement identitaire) et des perspectives de la place de l'Autre (qui répond à une logique constructiviste où le langage est premier) entraîne des conséquences diamétralement opposées selon la prévalence accordée à l'une ou l'autre de ces places, à l'une ou à l'autre logique qui leur correspondent.

5.1. Du point de vue du semblant (de l'agent) : une temporalité mécanique

L'agent, le semblant d'agent, ne pense pas. Il est complètement plongé dans son réalisme transcendantal et s'il sert de déclencheur du discours, son point d'impact dans

le grand Autre reste focalisé sur le réalisme du discours et de ce qu'il peut produire. Le discours produit un produit réaliste que l'on peut traiter dans la logique commune de ce réalisme. Et le travail est réduit à la mécanique réaliste qui permet ce produit ; l'Autre est réduit à un Autre réaliste sans question. L'impossibilité entre le semblant et l'Autre est effacée.

5.2. Ce que le discours fait du point de vue de l'Autre : le temps du travail, le temps de la jouissance

Ce que fait l'Autre consistera à *répondre* au semblant qui vient le mobiliser et à répondre en tenant compte de l'impossibilité ou de la contradiction entre la logique positiviste du semblant et la logique constructiviste de l'Autre. Du point de vue de sa propre logique, l'Autre — le vrai travail — ne peut que répondre par une remise en question radicale de tout ce qui se prétendrait être sans penser (« je suis et je ne pense pas »). La réponse nie la position réaliste de l'être : c'est un « non être et non penser » (« je ne suis pas et je ne pense pas »).

Articulé avec l'impossibilité des deux premières places et de deux temporalités opposées, le discours produit quelque chose d'essentiellement équivoque, ambigu jusqu'à être contradictoire et impossible.

Un choix s'impose ici : qui allons-nous suivre pour entendre le discours, le semblant ou l'Autre ? L'agent ou le travail ?

6. LE CHOIX DE L'ANALYSE

C'est le choix du *temps*, du travail, de l'Autre, de la jouissance dont découle non pas un produit, mais un plus-de-jouir. « Je ne pense pas et je ne suis pas ». Maigre produit d'un discours que ce double négatif (ne pas penser, ne pas être). Le discours apparaît maintenant comme complètement impuissant. Le résultat de l'analyse apparaît bien minimaliste. L'analyste minable le confirme qui systématiquement ne fait jamais rien et ne dit jamais rien. Cette impuissance vaut comme la preuve de l'impossibilité qui séparait radicalement la logique du semblant et de l'agent de celle de l'Autre et du travail.

Mais le choix de l'analyse n'est pas un choix fait une bonne fois pour toutes. Il est sans cesse à reprendre, non comme une pure répétition, mais comme une invention renouvelée.

Car concrètement, nous sommes toujours plongés dans l'*envers* de la psychanalyse bien plus directement que dans un supposé « endroit » épuré (et qui serait atemporel). L'envers de la psychanalyse met toujours l'accent sur le semblant, l'agent et le produit dans la perspective d'un réalisme transcendantal, figé et fixiste, où les choses et les sujets sont ce qu'ils sont avant de rentrer accessoirement en relation pour produire des produits concrets, bien réalistes, palpables et comptabilisables (qui peuvent servir de valeurs chiffrables de plus-values). Tout est ici calculable en termes de plaisir et de réalité (principe de plaisir et principe de réalité). C'est le temps du calcul (mais ce n'est pas un temps du tout).

La psychanalyse se joue et ne se joue qu'à partir du lieu de l'Autre, du lieu de la mise en question du sujet (« ou je ne pense pas ou je ne suis pas »), dans le temps de la jouissance (principe de jouissance). Le déclencheur du discours (l'agent, le semblant) a ici une fonction, certes subalterne, qu'il ne faut pas oublier. Alors que dans sa prétention réaliste, l'agent du discours se présente dans une position dominante, il n'est là que pour déclencher et provoquer une réponse de l'Autre qui le conteste dans sa prétention réaliste à être sans penser ; avec la force du travail de l'Autre, de la jouissance : c'est un plus-de-jouir qui lui répond.

Mais pourquoi choisir cette contestation alors que tout semble si bien tourner à partir de la position dominante du maître, de l'universitaire et même de l'hystérique ?

La perspective du produit semble bien opératoire. Tout peut se jouer dans une logique positiviste et le produit peut facilement rejoindre la vérité (« je pense et je ne suis pas ») sous-jacente au semblant (« je suis et je ne pense pas »). Le discours tourne bien rond et apparaît bien solidement établi dans son fonctionnement efficace. Et le « discours analytique » pourrait bien fonctionner lui aussi en une belle boucle : l'association libre produite par l'analysant trouverait sa vérité dans un certain savoir qui soutiendrait et vérifierait la position de l'analyste dans son éternelle position dominante.

Pourquoi l'analyse choisit-elle au contraire la perspective du plus-de-jouir, alors qu'elle semble complètement embourbée dans l'impuissance totale et dans l'inefficacité radicale ? L'analyse serait-elle fondamentalement masochiste ?

C'est effectivement l'impuissance radicale *de chaque discours pour autant qu'il est pris isolément, dans sa particularité.* Et le discours analytique n'y échappe pas : son plus-de-jouir mène à une impuissance radicale. Plus possible d'interpréter au sens de donner le savoir S2 qui expliquerait le S1 « produit » par l'analysant.

7. L'IMPUISSANCE DU PLUS-DE-JOUIR

La réponse de l'Autre à l'attaque du semblant est radicale. Le « plus-de-jouir » n'est pas la contestation partielle ou ponctuelle de la position réaliste représentée par le semblant. Non : pas l'ombre d'un être, par l'ombre d'une pensée, là où on attendait une certaine consistance. Si c'est le semblant qui déclenche le discours, c'est l'Autre qui le tient et le soutient et il produit du rien.

Le discours analytique – tenu fondamentalement par l'analysant plus que par l'analyste — produit un S1. Un signifiant ? Pas même un signifiant, car il n'est même pas pour un autre signifiant. Échec du signifiant plutôt ! Rien.

Le discours universitaire — tenu fondamentalement par l'étudiant — produit un sujet barré, un sujet ? Pas même un sujet, il ne peut même pas se faire représenter par un signifiant maître qui lui prêterait une consistance réaliste. Échec du sujet plutôt ! Rien.

Le discours magistral — tenu magistralement par l'esclave — produit un objet, un vase ? Pas même le vide du vase, car le non être de la glaise ne cerne aucun vide.

Le discours hystérique — tenu magistralement par le maître dégommé — produirait un savoir ? Pas même le savoir que l'accomplissement du souhait de Freud tournerait autour de l'objet a de Lacan. Car l'objet a nous fait faux bond.

L'impasse radicale ! Pourrait-on trouver une issue en changeant de discours, un discours d'appoint qui dépasserait l'impuissance ?

La première solution est de trouver ce discours d'appoint dans le discours d'origine en accentuant l'effet réaliste (et effectif) d'un produit comptable et valorisable : ce discours d'appoint se présente comme un cinquième discours, mais il n'est en fait qu'une dégénérescence réaliste (et comme atemporelle) du discours dont il provient.

8. SOUS LE SOLEIL D'UN SUPERMAN : LA PUISSANCE D'UN « CINQUIÈME DISCOURS »

Ce cinquième discours se présente ainsi à partir de l'agent (« je suis »). Mais ce qui n'était qu'un semblant (« je suis et je ne pense pas ») est élevé à la puissance d'un superman : supermaître, superuniversitaire, superhystérique, superanalyste. Ce super — qui se nourrit d'un surmoi, superego féroce et méchant (« je suis et je pense pour deux ») — semble pouvoir donner l'issue pour regonfler son discours et éviter l'impuissance radicale. Mais chaque fois, le temps même du discours qui ne se développe qu'à partir du véritable travail, à partir de la place de la jouissance ou à partir de la place de l'Autre,

chaque fois le temps de déploiement du discours est court-circuité : nous n'avons plus à faire à un vrai discours, mais à un discours courant, c'est-à-dire à un semblant de discours, qui s'inscrit intégralement dans la prétention du réalisme du semblant et d'un Autre réduit à un fonctionnement mécanique.

8.1. Le *« discours »* courant du supermaître ou le *« discours »* capitaliste

Le *maître* ici est et il a les moyens, son avoir lui tient lieu de pensée dans le champ de l'économie. Il a tous les atouts, c'est le supermaître. C'est le maître — bon père de famille chez Aristote — qui maîtrise la maisonnée dont fait partie l'esclave ; le raisonnement capitaliste est déjà présent : « confions notre destinée (celle de l'esclave) a celui qui en a les moyens » ; « confions l'argent à ceux qui l'ont et qui peuvent le gérer pour le plus grand bien des autres » ; « mieux vaut laisser la charge de notre existence à celui qui pense au mieux l'économie générale de la maison ». À partir du moment où l'esclave est réduit à un fonctionnement mécanique dans un monde de machines, la question de l'Autre et de la jouissance disparaît et le discours bascule intégralement dans le réalisme. La vérité elle-même « je pense et je ne suis pas» n'est plus qu'une pièce de la machine et le produit valorisé, comptabilisé embraye sans difficulté sur ladite « vérité ». Bref, le discours se ferme en un *circuit* qui rejoint le discours courant (et le circuit saussurien du discours).

8.2. Le *« discours »* courant du superuniversitaire ou le *« discours »* de l'intelligence artificielle

Le savoir est ici réduit à la connaissance de la réalité (sans penser). Il peut idéalement « savoir » tout et il met au travail un résidu humain (résidu d'une mécanisation du travail) pour produire du « sujet », mais un sujet qui correspond au savoir coincé dans son réalisme d'accumulation et à un étudiant (« astudé ») astreint à « étudier » comme une machine à enregistrer. Ce qu'il produit, c'est des sujets réduits à des « unités de valeur », à des « crédits », on ne fait plus crédit qu'à une accumulation de savoir « positif », « réaliste », compte démultiplié d'un savoir pure copie conforme de la « réalité », réalité de « l'information ». Intelligence artificielle au sens où elle est le résultat d'une technique construite sur une logique collée au réalisme de l'information. Ces sujets comme ensemble d'« unités de valeur » ou de « crédits » fonctionnent, deviennent fonctionnaires et alimentent à leur tour ce qui servait de vérité pour ce savoir réduit à la connaissance.

8.3. Le *« discours »* courant du superhystérique ou le *« discours »* *de la* contestation de toute maîtrise

Le sujet se présente comme un individu opposé à un signifiant maître qu'il s'agit de renverser ; il est cette opposition dans la réalité et il ne pense pas. L'Autre de ce superhystérique ne vaut que comme porteur de la réalité d'un signifiant maître, matière première qui sert à être contestée et renversée dialectiquement (Hegel peut ainsi être reconnu comme « le plus sublime des hystériques »). Un tel discours produit un « savoir » constitué de ces renversements et contestations.

8.4. Le *« discours »* courant du superanalyste ou le *« discours »* des vignettes du signifiant

L'analyste, qui se veut semblant d'objet a comme cause du désir, veut accrocher l'analysant comme une machine à produire des associations, des signifiants qu'il entend dès lors comme des réalités et qu'il peut pointer pour en faire éventuellement état dans des vignettes. Il vérifie, semble-t-il, la définition lacanienne du signifiant qui représente le sujet (la réalité de l'individu en analyse) pour un autre signifiant, pour l'interprétation qui est la vérité de son discours et qui justifie sa fonction première.

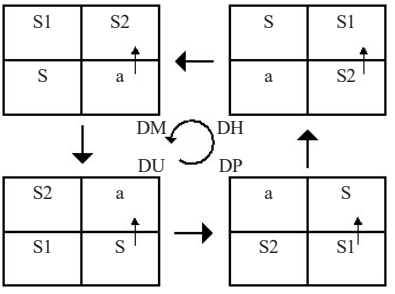
Ces quatre « discours » supplémentaires ne sont que des « discours » courants, pas vraiment des discours, parce qu'ils réduisent la fonction propre du discours inscrite *dans le temps* de l'Autre (« ou je ne pense pas ou je ne suis pas ») à une réalité *d'abord* indépendante du langage (un être qui serait préalable, indépendant de tout penser et de tout dire).

9. REPRISE DE LA QUESTION DE L'AUTRE EN FONCTION DU SEMBLANT

Puisque l'Autre a été pris comme une réalité donnée supposée indépendante du langage, plaçons-le à la place du semblent (« je suis et je ne pense pas »). Nous avons ici vraiment tenu compte de l'impuissance rencontrée dans un discours en même temps que de la tendance impérialiste du semblant à tout réduire à des réalités hors langage (réalisme transcendantal).

Ce qui se trouvait inscrit à la place de l'Autre s'inscrit maintenant à la place du semblant ; les quatre inscriptions tournent d'un quart de tour dans la structure générale des quatre places.

C'est la ronde anti-horlogique des discours (DM = discours du maître, DH = discours hystérique, DU = discours universitaire, DP = discours psychanalytique) :



Mais cette ronde va encore dans le sens de la réduction de la place de l'Autre (« ou je ne pense pas ou je ne suis pas ») au réalisme (« je pense comme je suis et je suis comme je pense »), où le temps est perdu. La place de l'Autre, qui déploie la question du sujet pour la psychanalyse (« ou je ne pense pas ou je ne suis pas ») et qui donne toute la structure des discours doit soutenir au contraire le travail lui-même et le surgissement du temps avec la jouissance.

Ce qui était oublié à partir de la prévalence du semblant, ce n'est ni le semblant ni la vérité du semblant, mais le plus-de-jouir.

10. DE LA PLACE DE LA JOUISSANCE AU PLUS-DE-JOUIR

En réponse à l'impuissance d'un discours, c'est l'Autre qui doit soutenir son travail et la jouissance et il ne peut le faire qu'en soutenant ce qui fait difficulté majeure dans la perspective réaliste où l'être est ce qu'il est et où le penser n'est qu'une duplication mineure de l'être réaliste. Il faut sortir de ce cercle être-penser : du côté du non-être et non-penser.

Autrement dit, au lieu de donner une constance (tout imaginaire) à l'Autre en le mettant dans la position dominante du semblant, il faut vider l'Autre de se consistance (S de grand A barré) et, par là, faire passer ce qui occupait la place de la jouissance au plus-de-jouir.

C'est une opération de vidage qui peut se mettre en jeu pour chacun des quatre termes du quatuor symbolique (S1, S2, S barré et objet a). En passant de la position de l'Autre ou de la jouissance à la position du plus-de-jouir, chacun de ces quatre termes

retrouve la racine de son surgissement temporel : S1 devient le signifiant sans signification, une bêtise ; S2 devient le savoir sans contenu, le degré zéro du savoir ; le sujet barré devient la pure *question* du sujet, le contraire du fonctionnaire ; l'objet a devient le rien absolu, la quatrième forme de l'objet a.

J'ai dit ainsi le surgissement du discours analytique à partir du discours hystérique, le surgissement du discours hystérique à partir du discours du maître, le surgissement du discours universitaire à partir du discours analytique, le surgissement du discours du maître à partir du discours universitaire.

Le vrai discours implique ce surgissement où tout peut se réinventer à partir du zéro, à partir de ne pas penser et ne pas être.

C'est en se tournant vers la jouissance et vers le plus-de-jouir qu'un discours peut s'inventer. Le temps surgit de cette projection vers le futur. C'est le véritable temps du discours.

CONFÉRENCE 2.

« OSER LA FOLIE DE L'INCONSCIENT »[1]

Résumé: Comme S de grand A barré, le non-savoir implique d'emblée une conception du signifiant, où l'être parlant est la portée d'accès à l'inconscient. « L'inconscient c'est que l'être en parlant jouisse et n'en veuille rien savoir du tout ». Voilà qui détermine un autre commencement pour une pratique fondée sur cette nouvelle définition de l'inconscient.

Mots-clés: Discours sans parole ; Jouissance ; Non-savoir.

Resumo: Como S de grande A barrado, o não-saber implica desde logo uma conceção do significante, em que o ser falante é a via de acesso ao inconsciente. «O inconsciente é que o ser, ao falar, goza e não quer saber nada disso». Eis o que determina um outro começo para uma prática baseada nesta nova definição do inconsciente.

Palavras-chave: Discurso sem fala; Gozo; Não-saber.

Oser, c'est toujours sauter.
Et sauter, c'est abandonner la terre ferme,
fiable et sûre.
Pour l'inconnu, l'insu.

1. PREMIÈRE AUDACE OSER LE DOUTE POUR SAUTER DANS LA PURE PENSÉE OU LA PLACE DE LA VÉRITÉ

Descartes abandonne toutes les connaissances physiques et mathématiques, tout le savoir de la scolastique pour sauter dans son doute hyperbolique. Il a osé et dans son audace, il découvre, il invente son *Cogito*, «je pense», en vieux français «je cuide». En espagnol *Cuidado* ! Attention ! C'est un pensé ; mais avec lui, toutes les pensées sont mises en doute : il n'y a aucun savoir positif qui échappe à la moulinette destructrice du doute hyperbolique.

Le psychanalyste lui aussi abandonne toutes les connaissances qu'il a pu acquérir pour sauter dans son propre doute hyperbolique : « le psychanalyste doit ignorer ce qu'il sait ». Il invente son « je pense ». Ce lavage de cerveau ne laisse un pensé sans contenu ; tout est radicalement mis en doute.

Avec ce douter, l'être que les pensées pensaient atteindre est dégommé : il n'est pas.

[1] Paris, le Cercle freudien, le 9/11/2024.

C'est un bouleversement dans notre façon de comprendre la vérité. Elle était conçue comme une adéquation entre la pensée et ce qui est. Avec ce doute hyperbolique, le pensée continue son chemin sans se soucier d'aucune adéquation avec un supposée réalité qui existerait indépendamment de mes pensées. Avec ce doute, la pensée continue : ça pense, mais l'être n'est en rien garanti par la pensée. C'est d'emblée évident : comment un mot pourrait-il être adéquat à une chose, alors qu'ils sont dans des registres complètement différent ? Comme une phrase pourrait-elle être adéquate à un fait, alors que phrase et fait sont des trucs complètement hétéroclites ? « La neige est blanche », ces mots n'appartiennent ni au domaine de la neige, ni à celui de la couleur blanche. La vérité, c'est que ça pense et ce n'est pas, parce que l'être est toujours autre chose.

Cette vérité est bien au principe de ce que l'on attend de l'analysant : qu'il dise ce qu'il pense, les pensées qui le préoccupent et qu'il ne se soucie en rien de les mettre en adéquation avec ce qu'il en est dans le domaine de l'être ou de la réalité concrète. Voilà une vérité complètement désarrimée du savoir objectif.

La sagesse et la prudence imposeraient de rester autant que possible dans une neutralité bienveillante par rapport à cette vérité qui reste en dehors de l'être et par rapport à l'histoire de l'inconscient de l'analysant. Voilà qui permettrait d'avoir une vue aussi objective que possible sur les pensées s'agitant dans l'inconscient, de les ramener dans le champ de la conscience et du savoir indubitable par l'interprétation. Le doute serait ainsi dépassé, il s' agirait de revenir dans un savoir assuré et maintenant incontestable.

Du doute hyperbolique au point de certitude, — c'est du Descartes : « je pense » à partir du doute et j'en déduis la certitude : « je suis ». Voilà l'être du sujet de la psychologie ; cet être peut être su absolument : c'est la porte ouverte vers le savoir absolu.

L'audace est ici minime : sauter dans le doute très provisoirement, et se retrouver aussi vite que possible bien arrimés à la certitude inébranlable d'un savoir potentiellement absolu.

2. DEUXIÈME AUDACE OSER L'OUTRECUIDANCE POUR SORTIR DU *COGITO* CARTÉSIEN OU LE LIEU DE L'AUTRE POUR LA JOUISSANCE

La vérité peut se développer, parce qu'elle est détachée de toute prétention ontologique : elle *n'est pas* adéquation de la pensée avec l'être, elle n'est pas adéquation de l'intelligence et de la chose. Elle est pensée sans atteindre l'être de la chose.

Le psychanalyste le sait bien : ce qu'il pense du patient et ce qu'il pense des mécanismes, des concepts, des graphes en jeu pour sa pratique n'atteignent jamais ni l'être de la personne parlante ni l'être de sa pratique. Quel que soit le prétendu diagnostic,

l'être de la personne nous échappe complètement et la théorie n'est au mieux qu'une façon de bien préciser que l'être de notre pratique échappe.

Concrètement, le psychanalyste doit bien savoir qu'il n'y a aucun point commun entre « je pense » et « je suis ». Le *Cogito* cartésien donnait la fausse idée d'un « je pense » comme « je suis » et d'un « je suis » comme « je pense ». Lesdites formations de l'inconscient — rêve, symptômes, lapsus, actes manqués, mots d'esprit — nous rappellent — sous la souffrance, dans le sommeil, à travers la vie pratique et avec humour — qu'il n'en est rien.

Pour commencer une analyse, il faut lâcher l'illusion de la vérité comme adéquation, l'illusion d'un possible collage entre le penser et l'être, l'illusion du *Cogito,* de l'attention, du *cuidado*, de la cuidance qui réconcilierait la pensée et l'être, le « je pense » et le « je suis » dans une superpensée, une super-attention.

Il faut avoir l'audace de sortir du *cogito,* d'aller outre. L'outrecuidance de Lacan prend le contre-pied du *Cogito* cartésien. Ça, c'est vraiment *oser,* sauter dans un domaine absolument *autre* que notre façon ordinaire de penser, d'agir, de théoriser et de pratiquer. Ce domaine, c'est le lieu de l'Autre. Du lieu précis du *Cogito*, « je pense, donc je suis », il faut « oser » l'outrecuidance de sauter dans un Autre lieu, dans le lieu de l'Autre : « je ne suis pas comme je pense » et « je ne pense pas comme je suis ». Mieux : « ou je ne pense pas ou je ne suis pas ».

Tous les repères ferraillés, bétonnés, engluant, fusionnant la pensée et l'être s'effondrent. Plus aucune recette pour dire comment faire. Plus aucune technique pour nous guider dans notre façon d'agir. Aucun programme. Toutes les conditions qui déterminaient notre agir s'effacent y compris la recherche du bonheur et éventuellement du bonheur pour tous. Juste un agir nouveau, inconditionné, situé dans le lieu de l'Autre, dans le lieu où « je pense » et « je suis » ne correspondront jamais.

L'énigme du symptôme, l'énigme du rêve et de toutes les formations de l'inconscient s'avancent de façon inconditionnelle ; ces énigmes de l'inconscient s'imposent inconditionnellement, impérativement et catégoriquement comme la loi morale kantienne, dont c'est d'ailleurs la seule application concrète : « As-tu agi en tenant compte de ce qui s'impose en ce lieu Autre, en tenant compte de l'inconscient ? ».

Le lieu de l'Autre, c'est le lieu de la jouissance au cœur de l'inconscient, qui fonctionne toujours déjà selon le principe de jouissance et très accessoirement selon le principe de plaisir. Ce que nous promettons à celui qui entre en analyse, ce n'est pas de se débarrasser de l'inconscient, ni même de le maîtriser (consciemment), ce n'est pas le plaisir, ni même la réalité (elle n'en a pas besoin) ; c'est essentiellement de sauter et d'être plongé toujours plus radicalement dans ce lieu Autre, dans ce lieu de la Jouissance.

3. TROISIÈME AUDACE SAUTER DANS LE DISCOURS SANS PAROLE OU LA STRUCTURE DES DISCOURS

C'est à partir de lieu de l'Autre ou de la jouissance que se pose la même question du «je», introduite à l'envers par le *Cogito* « je pense donc je suis ».

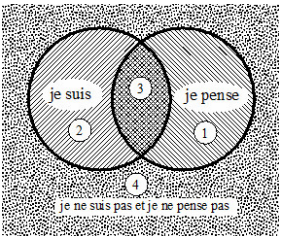
Mais tout à fait autrement :

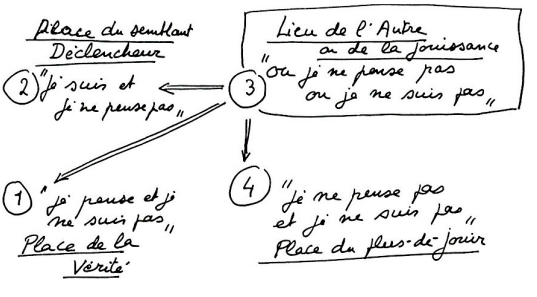
> *«Je suis à la place d'où se vocifère que "l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être". Et ceci non pas sans raison, car à se garder, cette place fait languir l'Être lui-même. Elle s'appelle la Jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers».*

Très bien, «je» suis à la place de la jouissance et je ne suis pas à la place où «je pense» et «je suis» collent ensemble. Mais où suis-je plus précisément? Question topologique. Et répondre à cette question mènera à préciser «*qui* suis-je?» et plus encore «suis-je?». «Je» est-il du côté de l'Être ou du Non-Être? Et qu'est que «être»? Qu'est-ce que «suis»? Question ontologique.

Commençons par la question topologique : «où suis-je dans ce lieu de l'Autre»? J'insiste : l'Autre est bien un lieu et non un personnage. Quiconque s'intronise comme grand Autre au lieu de l'Autre n'est qu'une canaille, un chien errant en ce lieu qu'il dévaste.

Le lieu de l'Autre «ou je ne suis pas ou je ne pense pas» se divise en trois régions ou trois places : «je pense et je ne suis pas», «je suis et je ne pense pas» et «je ne pense pas et je ne suis pas».





1) Nous avons déjà rencontré le «je pense et je ne suis pas», avec le doute hyperbolique : dans les savoirs et les pensées mises en doute, sans rattachement à l'être (c'est la caractéristique des associations libres, libres de toute adéquation à une réalité, à un être). Voilà la vérité. Quand nous croyons que notre pensée (notre interprétation) a dévoilé l'être de l'inconscient, nous pouvons être sûrs que la vérité nous échappe complètement : la vérité est «penser sans être», pure énigme, «je pense et je ne suis pas».
2) Le point de départ de la démarche cartésienne aussi bien que de la démarche psychanalytique porte bien sur la question «qui suis-je?» (et les questions apparentées «qui j'aime?» et «qui m'aime?»). Au départ, c'est « je suis » quelque chose avant même de penser, c'est «je suis et je ne pense pas». C'est le déclencheur qui fait apparaître la première audace provisoire, l'audace du doute hyperbolique et d'une pensée sans être et la deuxième audace, l'audace du lieu du grand Autre et de la jouissance.

«Je suis et je ne pense pas». La formule pourrait valoir pour beaucoup de choses : une pierre, une maison, un arbre, etc. Mais ces choses ne le disent pas. Avec le dire, le véritable «je suis et je ne pense pas» a la fonction spécifique d'être le déclencheur de tout le processus. C'est un appui absolument réaliste («je suis») et non questionné («je ne pense pas») : ce n'est qu'un semblant d'être. Il a pourtant la fonction d'agent, de quelqu'un qui fait travailler l'Autre, comme le maître, agent faisant travailler «son» esclave; l'hystérique, agent faisant travailler «son» partenaire; le psychanalyste, agent faisant travailler «son» analysant; l'universitaire, agent faisant travailler «son» étudiant.

Et comme il est un peu naïf (« il ne pense pas »), l'agent semblant (le maître, l'hystérique, le psychanalyste, l'universitaire) escompte bien qu'il va produire quelque chose de réaliste comme lui, un produit positif à vendre au marché des objets, des désirs, des signifiants ou des sujets.

Ainsi, les quatre discours produisent et produisent tant et plus. Mais là, il n'y a aucune audace. Le maître à son affaire capitalise les objets, l'hystérique de service émoustille les désirs, l'universitaire en fonction produit des fonctionnaires et le psychanalyste assis sur son objet a baratine des signifiants. Chaque fois, le discours apparaît comme le discours issu de son déclencheur, on parle du discours *du* maître, du discours *de* l'hystérique, du discours *de* l'universitaire, du discours *de* l'analyste. Le discours est devenu la propriété de ce celui qui le met en route.

Chaque fois, nous sommes revenus à l'endroit du *Cogito*, où tout se règle sans heurt et sans folie. Chacun des discours est bien tenu par son agent. Mais chaque fois, nous sommes à l'envers de ce qu'est un vrai discours fondé au lieu de l'Autre, à l'envers de l'inconscient.

4. LA QUATRIÈME AUDACE LE SIGNIFIANT PRIS AU SÉRIEUX

Reprenons à partir de l'inconscient. C'est seulement cette quatrième audace qui concerne essentiellement la folie de l'inconscient et elle se joue à partir du lieu de l'Autre « ou je ne pense pas ou je ne suis pas ».

Dans le dépliage du lieu de l'Autre, nous avons jusqu'à présent tenu compte de deux possibilités : *primo* celle de la vérité, c'est-à-dire d'un « je pense » (à condition de ne pas être) et *secundo* la possibilité d'un déclencheur, d'un semblant, d'un « je suis » (à condition de ne pas penser). « Je suis » et « je pense » voilà deux choses bien palpables et réalistes avec lesquelles le discours travaille et il semble travailler *pour produire*.

4.1. Le produit

À partir du déclencheur bien réaliste (qui est et qui ne pense pas), nous imaginons qu'il doit produire quelque chose de positif et réaliste. Le discours du maître — via le travail de l'Autre (l'esclave) — produit des objets commercialisables ; le discours de l'hystérique — via le travail de l'Autre (le maître) — produit un savoir de contestation qui peut devenir science ; le discours de l'universitaire — via le travail de l'Autre (l'étudiant) — produit des sujets qui pourront fonctionner pour la société, des fonctionnaires ; le discours de l'analyste — via le travail de l'Autre (l'analysant) — produit des signifiants qui pourront s'assembler en une belle étude de cas.

Chaque fois le semblant (maître, hystérique, universitaire ou analyste) s'est pris pour un agent qui maîtrise le fonctionnement du discours. Nous sommes revenus dans la perspective d'un *Cogito* qui gère si bien le discours que celui-ci obtient des résultats positifs : des produits.

* * *

Questionnons la notion de produit et de production des quatre discours à partir du signifiant produit par le discours psychanalytique (et non pas par l'analyste).

L'audace du signifiant

« Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant ».

Je dois questionner « le signifiant » = S1, « représente », « le sujet », « pour un autre signifiant » = S2.

«*Le signifiant*»

Posons d'abord que *n'importe quoi* peut servir de signifiant, pourvu qu'on puisse l'insérer dans la définition complète du signifiant. Une étiquette, un nom sur une chose n'est donc en rien un signifiant puisque ça ne «représente» en rien le «sujet» et en rien «pour un autre signifiant». Par contre un *acting out* est manifestement un signifiant : ça représente le sujet pour qu'un autre puisse y entendre un autre signifiant.

«*Représente*»

Nous devons distinguer deux sens de représenter : *primo,* donner une image, représenter des sons par des lettres, peindre un paysage, interpréter une œuvre (ou même l'inconscient) (c'est la *Vorstellung* freudienne); *secundo,* rendre présent ce qui ne l'est pas ou ne l'est plus, faire surgir quelque chose dans la présence à partir de son absence (c'est la *Repräsentanz* freudienne).

«*Le sujet*»

À nouveau, nous devons distinguer deux sens du «sujet» : *primo*, le sujet déjà donné, l'individu avant le processus du langage (et on parle ainsi de l'acquisition du langage par le sujet) : le sujet est la condition du langage; *secundo,* le sujet comme pur *effet* du langage : le langage est la condition du sujet – (« le langage est la condition de l'inconscient »).

«*Pour un autre signifiant*»

C'est avec lui que se joue toute l'importance du signifiant et l'engagement d'oser la folie de l'inconscient. Il faut distinguer deux façons d'entendre ce S2 et, avec lui, la définition du signifiant. Ces deux conceptions différentes engagent deux pratiques de la psychanalyse radicalement contrastées.

* * *

Première conception du signifiant

«L'autre signifiant» est un deuxième signifiant, semblable au premier et il est défini par ses différences d'avec le premier. Ainsi au niveau sonore, «père» se définit comme différent de «mère», par la différence entre «p» et «m». Dans le couple imaginé des parents, le père se définit comme n'étant pas la mère et la mère comme n'étant pas le père, etc.

La définition du signifiant s'explique d'abord dans la structure d'une phrase. Prenons la simple phrase : «l'enfant a peur des loups». «L'enfant» (premier signifiant) représente

(donne une première image) du sujet (le petit homme aux loups, Serguei Pankejeff) pour —, dans la visée des « loups » (deuxième signifiant). Voilà l'homme aux loups.

Dans l'histoire de l'homme aux loups maintenant, le premier signifiant (S1) pourrait être la plainte principale qui amène l'homme aux loups chez Freud : « il était séparé du monde par un voile et ce voile ne se déchirait qu'au moment où, lors d'un lavement, le contenu de l'intestin quittait l'intestin »[2]. Voilà qui devait représenter un « sujet », encore inconnu et non advenu, pour un autre signifiant (S2) qui donnerait le fin mot de l'affaire. Nous le connaissons cet autre signifiant, produit en fin de cure sous la pression insistante de Freud : c'est la scène primitive ; à l'âge d'un an et demi, il aurait constaté la « castration » de sa mère lors d'un coït par-derrière. Mais ce n'est pas tout, car cet autre signifiant est supposé donner la signification de l'ensemble de la pathologie et de l'histoire de l'homme aux loups, que l'on pourrait mieux qualifier comme l'homme qui avait vu la castration de la mère à l'âge d'un an et demi. Le grand Autre est ici le lieu de l'Autre *où tout peut s'expliquer et s'interpréter*.

Pour autant que le psychanalyste s'engage dans cette interprétation et explication potentiellement absolue (savoir absolu), il investit lui-même la place du grand Autre et, bon gré mal gré, il se trouve *de facto* grand Autre à la place du grand Autre. Autrement dit, même s'il le cache, il devient la canaille, le chien qui dévaste le *lieu* du grand Autre. Dans ce sens, la psychanalyse est une escroquerie.

Elle se lit dans le discours non pas psychanalytique, mais de l'analyste : l'analyste, objet a en place d'agent ou de déclencheur allume le travail de l'analysant, S barré à la place de l'Autre ou de la jouissance, pour *produire* du signifiant S1, pointer un ou plusieurs signifiants bien concrets qui, par l'interprétation, passeront facilement à un S2, au savoir positif de l'inconscient en position de vérité, qui pense et qui pense l'adéquation de son interprétation avec l'être du sujet en analyse. La vérité est redevenue ici une vérité d'adéquation, qui conforte directement le jeu de l'analyste : il est parvenu à maîtriser le lieu du grand Autre, il est l'Autre de l'Autre (l'Autre personnage à la place de l'Autre lieu).

C'est le signifiant comme produit positif qui permet cette usurpation, cette escroquerie, cette canaillerie.

Voyons maintenant avec la deuxième conception du signifiant comment la psychanalyse peut être toute autre chose en osant la folie de l'inconscient.

Deuxième conception du signifiant

« L'autre signifiant » S2 n'est que la répétition du signifiant S1 : le *même*, mais *autrement*. Comme c'est le cas pour toute répétition : ça répète la même chose, mais autrement.

[2] Voir "À partir de l'histoire d'une névrose infantile », dans Œuvres complètes 13, Paris, PUF, 1988, p. 72.

Le signifiant en vient à perdre sa signification : il est barré de son signifié imaginaire. Le mouvement du signifiant va ici dans un sens opposé à celui de la première conception du signifiant. Alors que dans cette première conception, le signifiant se développait en savoir de plus en plus explicité et de plus en plus chargé de signification (imaginaire) au lieu du grand Autre, ici, le signifiant qui se répète perd sa signification et le S2 apparaît comme caractérisé par la non-réponse au lieu de l'Autre. S1 en se répétant est devenu S2 et ce S2 est égal au signifiant de la non-réponse de l'Autre, le signifiant du grand Autre barré.

Ainsi, Lacan dans « Subversion du sujet et dialectique du désir » reprend sa propre définition du signifiant en précisant qu'il n'y en a pas d'autre : « Un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant ». Cet autre signifiant, c'est S(A) et c'est « le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet : c'est dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien » et ne seraient donc pas des signifiants au sens de ce qu'avance Lacan. La première conception du signifiant est complètement désavouée.

La deuxième conception du signifiant comme saut dans la folie de l'inconscient

La première conception du signifiant ouvre l'interprétation comme approche d'une certitude, la certitude du sujet bien établi : « le signifiant représente le sujet » veut dire le signifiant donne une image, une formule, une première approche du sujet déjà là. Comme démarche diagnostique, comme démarche cartésienne, on veut trouver la certitude d'un point bien établi à partir duquel on pourra agir en connaissance de cause et sans se tromper. Il n'y a pas de véritable saut ; on colle autant que possible au point de certitude et on ne saute pas.

Avec l'appui de ce point de certitude, il est facile de passer à un autre point de certitude par raisonnement déductif ou par expérience additionnelle. Mais alors l'inconscient n'est plus une folie ; c'est tout au plus la somme de toutes les petites anicroches rencontrées dans le cours normalisé de la vie et des choses ; on le ramène à la raison par une interprétation adéquate. L'inconscient est domestiqué par la raison.

Cette pratique fait la honte du psychanalyste, de chaque psychanalyste, qui est toujours peu ou prou engagé dans cette conception et ses conséquences : « le psychanalyste a honte de son acte », de son acte qui file toujours vers l'interprétation ramenant l'inconscient dans le champ de la raison bien-pensante. La honte est bien l'affect qui remet complètement en question l'être du honteux : la honte du psychanalyste qui s'y croit et qui s'y pense. Il ferait mieux d'entendre ce que lui souffle l'hystérique : qu'il n'y est pas et qu'il ne pense pas : « je ne pense pas et je ne suis pas ».

*

La deuxième conception du signifiant ne cherche en rien la certitude comme point d'appui stable. Au contraire, le signifiant S1 pour S2 est ce mouvement de S1 vers S2 ; autrement dit, il n'y a pas de S1 fixe que l'on pourrait « pointer » et il n'y a pas de S2 terminal que l'on pourrait « acter ». S1 n'existe comme signifiant que dans sa répétition où il devient autre : le même devient autre en *perdant* ce qui semblait sa propre fonction, celle de signifier, celle d'avoir un signifié, une signification.

Nous sommes toujours en suspens : « ou je ne pense pas ou je ne suis pas » concernant le signifiant lui-même, au lieu de la jouissance. Nous n'avons plus aucun point d'appui, pas de grand Autre qui décide pour nous, pas de règle ou de programme à suivre, pas de guide non plus qui serait trouvé dans le plaisir pour moi-même ou dans le bonheur pour tous. Aucune loi hétéronome pour guider notre agir. Ce serait l'ouverture de notre propre *autonomie* (la loi autonome kantienne) et la porte ouverte à toute création du côté de l'œuvre d'art. Nous aurions ainsi repris la place de Dieu : « Dieu est mort » et nous pourrions le remplacer pour notre propre jouissance exaltée.

La honte du psychanalyste s'impose ici sous une autre forme. Avec la première conception du signifiant, elle s'imposait sur l'analyste interprétant (dans le savoir) ; la honte s'impose ici sur l'analyste créateur (dans le faire). Dans les deux cas, le psychanalyste apparaît comme le machiniste ou le manipulateur de l'inconscient. Mais l'inconscient n'est pas ni une matière à découvrir et interpréter ni un réservoir d'impulsions nouvelles et de création.

Il n'est jamais une donnée et il n'est jamais travaillé. C'est lui qui travaille. Nous savons si peu comment il travaille, comment il nous travaille. C'est lui qui est libre et non un sujet supposé l'avoir maîtrisé.

Nous savons juste qu'il est irréductible à quelque *Cogito* que ce soit : « ou je ne pense pas ou je ne suis pas », dirait-il dans ce lieu de jouissance ou à la place du grand Autre. Mais de le réduire tantôt à un « je pense et je ne suis pas » ou à la place de vérité, tantôt à un « je suis et je ne pense pas » ou à la place d'un semblant ou d'un déclencheur, c'est encore le ramener subrepticement au raisonnable *cogito.* Or la jouissance n'est pas simplement à conserver comme le point de départ de la pensée ou de l'être. Le principe de jouissance, c'est toujours d'*augmenter* la jouissance *encore et encore*. C'est plus de jouissance, plus de jouir.

La place du « plus-de-jouir » se dit à partir de la place de la jouissance (du grand Autre) : « je ne pense pas et je ne suis pas ». « Je ne pense pas » ou l'outrecuidance qui lâche le penser. « Je ne suis pas », l'au-delà de la honte où c'est le non-être qui prévaut (l'être n'est qu'un défaut dans la pureté du non-être), mais sans le remplir par une vérité d'adéquation. Un prévaloir préalable à toute valeur, préalable à la vérité, préalable au psychanalyste.

Oser la folie de l'inconscient, c'est soutenir, envers et contre tout, cette place du « plus-de-jouir » sans jamais la remplir par des produits, des résultats ou des preuves ; car ces produits esquivent l'exigence de toujours plus de jouissance, pour se contenter d'un jouï-sens, jouissance qui s'arrête au sens dans la pensée ou dans l'être.

Et cette place vide du « plus-de-jouir » reste sans garantie aucune que l'inconscient y mettra en jeu sa folie d'invention et de création.

CONCLUSION

Encore est le séminaire qui parle de la « jouissance ». On s'y précipite pour y trouver la clé de la sexuation du sujet. Ce sont là trois malentendus majeurs, le premier concerne la jouissance, le deuxième la sexuation et le troisième le sujet.

1. La « jouissance » : celle qui est dite sexuelle ne fait que voiler le principe de jouissance.
2. Le mot « sexuation » est absent du séminaire *Encore.* Il n'apparaît qu'un an plus tard (dans une seule séance sur tout le séminaire, le 9 avril 1974[3]) pour expliquer comment « l'être sexué (pas le sujet) ne s'autorise que de lui-même… et de quelques autres ».
3. Le « sujet » n'est pas l'individu cherchant à s'identifier sexuellement.

Encore dit la répétition du signifiant, du même signifiant : S1 — S2. Et ce S2 est fondamentalement un non-savoir (« je n'en veux rien savoir »), pas celui du refoulement, mais celui du S de grand A barré (première page du séminaire).

Ce non-savoir implique d'emblée la deuxième conception du signifiant, qui donne toute sa portée à la parole comme accès à l'inconscient. Voilà qui détermine un autre commencement pour une pratique, qui n'est pas analyse d'archives.

Cet autre commencement pour la psychanalyse est fondé sur la révision radicale de ce qu'est l'inconscient, repris à partir de l'être et de la parole, à partir du parlêtre.

D'abord ce que l'inconscient *n'est pas* : « L'inconscient ce n'est pas que l'être pense ».

Ce qu'il est : « L'inconscient c'est que l'être en parlant jouisse ». Et Lacan ajoute encore : « et qu'il n'en veuille rien savoir de plus, rien savoir du tout[4] ». Voilà qui nous permettrait enfin d'oser la folie de l'inconscient.

[3] L'expression "formules quantiques de la sexuation » y est cinq fois présente en deux pages.
[4] "Leçon du 8 mai 1973.

CONFÉRENCE 3.

PAS ENCORE OU LE PAS DE *ENCORE*[1]

Résumé: « L'inconscient, ce n'est pas que l'être pense ». Si nous ne pensons pas encore, c'est pour ouvrir l'inconscient qui consiste en ce que l'être en parlant, jouisse. Ce n'est pas l'être qui pense (que l'on pourrait maîtriser par le jugement), mais la coupure qui casse la signification (imaginaire) qui s'annonçait. Un autre sens de l'être se fait attendre : l'estre qui s'invente pour un autre commencement de la psychanalyse.

Mots-clés: Commencement ; Être et estre ; Pensée.

Resumo: «O inconsciente, não é que o ser pense». Se ainda não pensamos, é para abrir o inconsciente, que consiste em que o ser, ao falar, goza. Não é o ser que pensa (que poderíamos controlar através do juízo), mas sim o corte que quebra o significação (imaginária) que se anunciava. Um outro sentido do ser faz-se esperar: o ser 9 que se inventa para um novo começo da psicanálise.

Palavras-chave: Começo; Ser e seer; Pensamento.

1. LA PENSÉE COMMUNE, KANT ET FREUD

Nous ne cessons pas de penser. Encore et encore.

1.1. La pensée commune

« L'être humain pense. Nous pensons éveillés ; nous pensons en rêve. Nous pensons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire ; nous pensons même si, n'écoutant plus vraiment, ni ne lisant nous nous adonnons à un travail, ou bien nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous pensons, d'une manière ou d'une autre. Nous pensons parce que penser est naturel. » (*Achemi-nement vers la parole,* la première phrase… En traduisant *sprechen* par « penser »!).

1.2. La pensée chez Kant

Toutes les choses (y compris les personnes) qui constituent notre monde ne sont jamais perçues que comme « phénomènes », c'est-à-dire à travers d'une part de notre

[1] Paris, « *Deuxièmes rencontres Heidegger* », le 30/11/2024.

sensibilité et d'autre part notre pensée. D'une part, avec la sensibilité, nous recevons les sensations extérieures dans le cadre de l'espace et toutes les sensations (extérieures et intérieures) dans le cadre du temps. D'autre part, avec la pensée, l'entendement, nous synthétisons ces sensations pour en faire un objet. Cette synthèse se fait dans le jugement, proposition ou phrase. Tel est l'enseignement de la *Critique de la raison pure.* Le pouvoir de penser est un pouvoir de faire des jugements. L'analyse du jugement est ainsi pour Kant le fil conducteur pour trouver ce que veut dire penser, à savoir les quatre catégories.

Chaque jugement prend forme sous quatre rubriques : 1) la quantité : jugement universel, particulier ou singulier, 2) la qualité : jugement affirmatif, négatif ou infini ; 3) la relation : jugement catégorique, hypothétique ou disjonctif ; 4) la modalité : jugement hypothétique, assertorique ou apodictique. Comme le jugement est le produit de la pensée, ces quatre caractéristiques permettent de trouver comment la pensée fonctionnent fondamentalement selon quatre catégories, catégories de la pensée en général : on pense toujours avec les quatre catégories (quantité, qualité, relation et modalité).

1.3. La pensée chez Freud

La *reconnaissance (Anerkennung)* de l'inconscient sera dès lors abordée par la pensée, par le fonctionnement des quatre formes du jugement.

Le petit texte de la négation (***Die Verneinung***) se compose d'une page exposant ladite négation et de trois pages consacrées à la fonction du jugement, c'est-à-dire de la pensée. Il se termine par un paragraphe qui, loin d'être une conclusion résumé du jugement ou de la pensée, fait plutôt l'effet d'une bombe.

Je m'attarderai aux trois pages sur le jugement et la pensée et à la bombe finale.

1.3.1. Jugement et pensée. Tout est pensée

Les trois pages (jugement – pensée) contiennent cinq paragraphes.

1) La fonction du jugement consiste à affirmer ou nier des contenus de pensées, c'est-à-dire des représentations. Le jugement qui dit non, le jugement de condamnation est un substitut du « refoulement ». La catégorie de qualité est ici en jeu.
2) La première décision du jugement (jugement d'attribution) consiste à former une représentation, un contenu de pensée, en attribuant une propriété à une chose, en les mettant en relation : la catégorie de relation est ici en jeu. Cette attribution se joue en fonction du principe de plaisir et elle aboutit à une pure possibilité (première sous-catégorie de la modalité).

3) La deuxième décision du jugement décide de l'existence réelle de cette chose représentée. La représentation qui vient d'abord du passé trouve-t-elle une actualité dans la chose qui se présente actuellement (deuxième sous-catégorie de la modalité) ? Une telle décision relève du principe de réalité.
4) La définition de la pensée pour Freud. Avec ces deux décisions du jugement (attribution et existence), la pensée donne les indications nécessaires pour agir raisonnablement dans la situation présente en fonction du principe de plaisir et du principe de réalité. Pour ce faire, la pensée ajourne le passage à l'action : la pensée est une action à l'essai, un tâtonnement moteur avec un engagement d'énergie minimal avant de s'engager dans l'action proprement dite.
5) Toute la dynamique du jugement et de la pensée est orientée vers la la gestion des pulsions : telle représentation surgit devant le moi, doit-il l'inclure en lui ou l'exclure ? La question se pose à partir de la singularité d'un objet ou comme règle universelle ou particulière. C'est la catégorie de quantité qui est ici en jeu. Le paragraphe se termine par une phrase où le refoulement est en question. Celui-ci ne tient pas compte de la réalité, il se situe en fonction du principe de plaisir ; le jugement complet permet de prendre du recul par rapport au refoulement. On peut reconnaître le refoulé à condition de le nier dans la réalité.

La bombe de la fin du texte : *l'incompatibilité de l'inconscient et de la pensée*

1) Il n'y a aucun « non » dans l'inconscient. La deuxième catégorie de la pensée est absente : l'inconscient est donc hors pensée.
2) La *reconnaissance* de l'inconscient de la part du moi se fait en une formule négative (« ce n'est pas ma mère ») : c'est un jugement qui dit le contraire de la véracité et ce jugement n'est pas de la nature de l'inconscient.
3) La preuve de la *reconnaissance* de l'inconscient, c'est que l'analysé réagisse à cette reconnaissance par la formule ou la pensée : « ça je ne l'ai pas pensé » ou « à cela je n'ai jamais pensé ». La reconnaissance de l'inconscient se présente comme un oxymoron : elle se présente sous forme de pensée et l'inconscient est reconnu comme n'ayant jamais existé comme pensée. En fait, nous ne reconnaissons qu'une chose : qu'il doit y avoir quelque chose de l'inconscient derrière ce surgissement.

La formulation de pensée prouvant la reconnaissance de l'inconscient peut donner un sentiment de satisfaction intellectuelle ; elle reste complètement inefficace et impuissante à mobiliser l'inconscient lui-même.

Ce n'est pas l'inconscient qui est impuissant.

C'est la pensée.

L'opposition entre l'inconscient et les pensées communes est radicale : l'inconscient « ne pense pas, ne calcule pas, ne juge absolument pas ».

Intermède : à partir de l'inconscient, il y a pensée et pensée
Puissance et impuissance de la pensée

La puissance de la pensée et de la fonction du jugement semble évidente : toute l'activité humaine organisée selon la fabrication, la machination (*Machenschaft*), le pouvoir de transformer le monde montre une efficacité incontestable, notamment évidente dans les sciences, les techniques en général et dans la vie courante. La fonction du jugement — mise en avant par Freud dans *Die Verneinung* — fonctionne parfaitement et démontre une puissance toujours croissante. Dans ce sens, la science pense et très efficacement. Et toute la pensée commune suit de loin la science : « nous ne cessons pas de penser ».

Pourquoi est-elle complètement impuissante à traiter de l'inconscient comme tel ?

Considérons maintenant la pensée essentielle (*wesentliches Denken*, par ex. §165 *Histoire de l'estre*) en suivant Heidegger : celle qui pense la vérité de l'estre. Elle ne correspond *en rien* à la fonction du jugement et de la pensée analysée par Freud dans l'article de 1925. Si l'on parle de la pensée comme essentielle, il faut dire, avec Heidegger : la science ne pense pas. Comme la vérité de l'estre reste en suspens, nous devons dire pour la pensée essentielle : « nous ne pensons pas encore ».

Pourra-t-on dire que l'inconscient implique la pensée de la vérité de l'estre ?

Les pensées au sens de Freud et au sens de la science sont complètement impuissantes à saisir quoi que ce soit de l'inconscient ; elles sont infiniment puissantes et efficaces dans leur réalisations machiniques (qui n'est pas le champ de la psychanalyse).

La pensée essentielle selon Heidegger est complètement impuissante et inefficace dans le sens de la fabrication, machination ; sera-t-elle puissante du côté de l'inconscient ? Voilà la question.

Nous n'y sommes pas encore ; nous apercevons tout juste un commencement possible.

2. LA PENSÉE ESSENTIELLE OU LA PENSÉE COMMENÇANTE (HEIDEGGER)

2.1. Qu'est-ce qu'un vrai commencement ? La pensée commençante

Le commencement soumet tout le futur. Pour être commencement, il doit rester le même (*Selbst*), non pas le même identique (*Gleich*), mais le même qui se garde, se retire en soi-même, se projette dans le futur de la vérité de l'estre et se joue dans la singularité. Autrement dit, il est maintenu même lorsqu'il inclut sa propre différence. Il se répète en allant chercher à nouveau du nouveau (*Wieder-holung*). (Voir *L'histoire de l'estre,* p. 35). Nous retrouvons la structure même de S1 qui se répète — le même mais autrement — dans S2.

En se définissant comme le même qui persiste en se différenciant dans la répétition et sa mise en jeu dans le singulier, le commencement correspond au vrai sens du « principe » (le prince qui subjugue tout ce qui suit, tout en se gardant en réserve). Pas au sens d'avoir des principes, mais au sens de l'Archè des premiers philosophes. Le principe n'est pas une cause, car il n'est pas un étant causant un autre étant.

La pensée commençante (le commencement, le principe) se distingue de la pensée comme représentation et de la pensée comme généralisation par le fait qu'elle ne se dit jamais en une phrase : « Le savoir souverain de cette pensée ne se laisse jamais dire en une proposition » (*Apport à la philosophie, de l'avenance*, p. 86).

Cette pensée commençante est l'accomplissement des premières fugues des *Beiträge* : la résonnance de la question de l'estre dans la *Machenschaft (Anklang),* la mise en jeu (*Zuspiel*) du premier commencement à l'autre commencement, le saut (*Sprung),* la fondamentation de tout, du *Dasein,* de la vérité, du temps et de l'espace (*Gründung)* et c'est le tranchant du dire (*Sagen)* dans cette pensée qui compte (pas la phrase). Pour autant que la *mise en jeu* concerne la transition du premier à l'autre commencement, c'est dans cette section (de la mise en jeu, passage du premier commencement à l'autre commencement) que nous trouvons la pensée comme fil conducteur, non plus simplement le fil conducteur du jugement pour penser les catégories de la pensée représentationnelle, mais le fil conducteur pour la pensée essentielle, celle du commencement du premier commencement et de l'autre.

2.2. Penser *:* fil conducteur de la question directrice de la philosophie occidentale. L'être et l'estre

(§ 102 des *Beiträge)*

Penser, c'est initialement appréhender et rassembler la découverte (*Unverborgenheit)* de ce qui émerge et entre en présence constamment.

Mais comme la vérité *alètheia,* la *dé*cou*verte* reste infondée, elle s'attarde sur l'étant. D'où s'impose la question directrice du premier commencement : pourquoi y a-t-il quelque chose et pas plutôt rien ? La pensée devient affaire psychologique — « *je* pense » de Descartes — fondant sur le « je » la vérité de l'objet comme étant (l'être comme étantité). « Savoir comme savoir de soi, du fait de ce fil conducteur qui d'emblée prédomine, c'est la plus haute identité, c'est-à-dire l'étant proprement dit » (p. 231) et la relation sujet-objet suit. La « doctrine de la science » (Fichte) veut dire que « penser, sous sa forme la plus haute, est le fil conducteur inconditionnel pour interpréter l'étant comme tel, qui est l'unique tâche de la pensée » (ibid.) : « le moment présent, devenant présent à lui-même, est l'étalon de mesure de toute étantité ». Avec Nietzsche et le nihilisme, l'étant est déterminé comme « volonté de puissance » : la métaphysique arrivée à son achèvement est au plus loin de la question portant sur la vérité de l'estre, « et cependant elle est en même temps au plus près, en ceci qu'elle a préparé la transition vers elle comme fin » (p. 232).

2.3. Estre et temps. La pensée essentielle
(Méditation, p. 294 et suivantes)

Partons du pressentiment que les « penseurs essentiels » « n'ont jamais dit ce qu'ils tenaient pour essentiel parce que celui de leurs mots qui a connu une trop grande fortune » (*Méditation, p. 294)* peut empêcher ce qu'ils avaient à dire. Heidegger cite le *logos* d'Héraclite, « l'*idée »* de Platon, « l'*energeia »* d'Aristote, la « monade » de Leibniz, le « je pense » de Kant en tant que « liberté », l' « identité » de Schelling, le « concept » de Hegel et « l'éternel retour » de Nietzsche. Ajoutons le signifiant de Lacan. « Tous ces mots disent la même chose : l'être », à entendre comme l'être de l'étant. « La philosophie pense l'être (l'étantité – les catégories) tandis que les sciences et le sens commun représentent et expliquent l'étant » (ibid. p. 296). La philosophie, c'est penser et être : être et penser. *Je pense donc je suis, je suis comme je pense et je pense comme je suis.*

« Ce que les penseurs essentiels n'ont jamais dit est toujours plus simple que ce qu'ils ont dit. C'est pourquoi, de temps à autre, l'Estre requiert toujours à nouveau de la pensée qu'elle aille au commencement. Mais la pensée ne commence au commencement que si la pensée qui atteint l'Estre devient chaque fois plus initiale, et si, tout en étant devenue entièrement autre, elle garde pourtant la force de rester la même » (ibid. 294-295).

La pensée s'efface pour être dans son horizon : le temps, celui de l'histoire *Geschichte* comme surgissement de ce qui arrive (*geschehen)* : *Estre et temps*.

Intermède : il y a être et estre
L'équivoque de l'être chez Lacan
La hontologie et l'ontologie

La honte touche notre être le plus intime. La culpabilité touche un défaut, une défaillance de notre agir, le plus souvent par rapport à un surmoi féroce et méchant qui persiste comme le résultat d'interdictions parentales et sociétales.

3. LACAN : DE LA MISE EN QUESTION DE L'ÊTRE VERS UNE PRATIQUE DE LA JOUISSANCE

3.1. La déconstruction du penser-et-être-en-même-temps

C'est la simultanéité de penser et de l'être qui ne va pas. Quiconque entre en analyse en fait l'expérience quotidienne : je ne suis pas comme je pense et je ne pense pas comme je suis. Le *cogito* doit être révisé : « ou je ne pense pas ou je ne suis pas ». Ou le place de la jouissance, où la pensée ne s'abreuve d'aucun être et où l'être ne s'atteint pas par la pensée.

Pour Lacan, le signifiant, c'était tout : le matérialisme de Lacan, c'était le signifiant, voilà l'ontologie de Lacan. Et on pouvait lire la linguistique de Saussure pour y introduire et ouvrir une interprétation sans fin.

Mais ce qu'il avait à dire était beaucoup plus simple : le *cogito* de Descartes ne marche pas. « Je pense donc je suis »… c'est l'entretemps (*Inzwischen* chez Heidegger) qui s'infiltre dans le « donc », jusqu'à détruire le *cogito*. Pas l'entre-deux, mais l'entre-temps, entre le temps où ça pense et le temps où ça est. Un temps où ça pense et un temps où ça est. On aurait ainsi le signifiant où ça est et en dessous pour le sous-tendre le sujet où ça penserait, complètement séparé. Voilà le discours du maître avec le signifiant qui est en place d'agent et le sujet en place de vérité comme celui qui pense, le philosophe, qui pense l'être. Et le sujet ainsi éclairé pourrait poursuivre sa pensée vers l'être, indéfiniment dans une interprétation qui tisserait sa toile à l'infini. Mais non ! Ça, c'est toujours que l'être pense et peut être pensé.

C'est dans l'entretemps du temps de penser et du temps d'être, que s'impose « ou je ne pense pas ou je ne suis pas » par le suspens de la question de l'être aussi bien que le suspens de la question du penser : « je ne pense pas et je ne suis pas ».

Si les quatre discours fonctionnent à partir de la question de la jouissance « ou je ne pense pas ou je ne suis pas », ce n'est pas pour répartir les enjeux entre le semblant du discours (« je suis et je ne pense pas ») et la vérité du discours (« je pense et je ne suis pas »), mais pour conduire au « plus-de-jouir », à l'extrême pointe de la jouissance où tout défaille aussi bien du côté de l'être que du côté du penser. Et c'est seulement à partir de cette pointe que les discours deviennent dynamiques.

3.2. Un autre commencement pour la psychanalyse

Qu'est-ce que l'inconscient ?

Le séminaire *Encore* aboutit à une autre définition de l'inconscient, autre que l'approche freudienne notamment dans le texte de la *Verneinung*.

Cette définition se fait en deux temps, d'abord ce que l'inconscient n'est pas, ensuite ce qu'il est. Dans les deux temps, l'inconscient se définit par l'être. *Primo,* « l'inconscient, ce n'est pas que l'être pense » ; *secundo,* « l'inconscient, c'est que l'être en parlant, jouisse ». L'inconscient « c'est que... », « ce n'est pas que... », c'est déjà une question d'être ; elle est redoublée par l'être : « c'est que l'être... », « ce n'est pas que l'être... ».

Quelle est la valeur de « c'est que... », « ce n'est pas que... » ?

Est-ce l'annonce d'un constat, résultat d'une observation ? Ou est-ce l'ouverture d'une pratique, un véritable commencement, un principe qui précède l'agir et l'observation ?

Il est clair que ce n'est pas le résultat d'une observation particulière : il est question de l'être. Mais quel être ? D'abord la question se pose de l'être qui pense ou qui est pensé, en correspondance à ce que dit Kant dans la *Critique de la raison pure* et Freud dans la *Verneinung.* Et Lacan dit clairement que l'inconscient n'est pas que l'être pense : pas de voie vers l'inconscient de ce côté-là.

La voie vers l'inconscient, c'est « en parlant ». Mais la parole ici n'est pas l'expression de la pensée au sens kantien, freudien et commun. Elle ne suit pas la logique du jugement, dans ce sens elle « ne pense pas ». Elle est le mouvement du signifiant, comme on peut le lire dans *Acheminement vers la parole,* notamment *Le mot,* ou encore S1-S2, le signifiant est ce qui présente le sujet, la fait advenir pour un autre signifiant qui n'est autre que S de grand A barré, pas de réponse dans l'ordre de la signification. Non pas la phrase ou le jugement, mais la rupture, la coupure de phrase qui casse la signification (imaginaire) qui s'annonçait.

Pour que ça démarre, invente, crée à partir de rien (jouissance = non-être) et non pas à partir du sujet.

L'estre se cache = autre sens de l'être, qui vient en parlant — par S1-S2 — et qui n'est plus du tout l'être de l'étant qui s'approche par le jugement.

Un autre sens de penser. Et c'est un autre commencement pour la psychanalyse.

CONFÉRENCE 4.

LA RÉPÉTITION ET L'INVENTION DE L'*EGO*[1]

Résumé: Une relecture de la « scène de la raclée » de James Joyce montre comment elle s'inscrit dans la répétition et le mouvement du signifiant : « l'ego » ou le sujet s'invente qui maintient l'imaginaire du corps dans le mouvement de la structure signifiante.

Mots-clés: Bande de Moebius ; Répétition ; Signifiant.

Resumo: Uma releitura da «cena da sova» de James Joyce mostra como ela se insere na repetição e no movimento do significante: há um "ego" ou sujeito que se inventa e que mantém o imaginário do corpo no movimento da estrutura significante.

Palavras-chave: Banda de Moebius; Repetição; Significante.

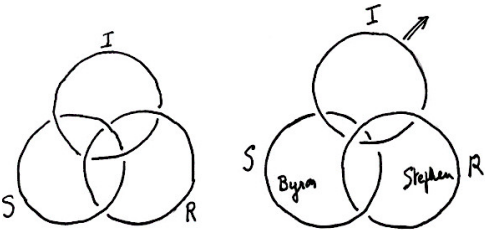
UNE SIMPLE EXPLICATION DU CAS DE JOYCE

Dans *Un portrait de l'artiste en jeune homme,* Joyce rapporte son histoire de jeune homme, de Stephen excellent dans ses compositions littéraires et pour cette raison harcelé notamment par Héron, un camarade jaloux. Ce harcèlement peut être compris comme un enchaînement du symbolique de Stephen l'écrivain et du réel de la haine de Héron le jaloux. Mais où est l'imaginaire ?

Dans ce contexte, Héron déclenche la scène de la raclée où Stephen se fait rosser. Cette scène, selon Lacan, montrerait comment l'imaginaire disparaît assez rapidement : le rapport à son corps (la colère de se faire maltraiter) disparaît « comme la pelure d'un fruit mûr ».

Étant donné cette disparition, la question se poserait : comment Stephen peut-il récupérer cette dimension de l'imaginaire qui fout le camp ? Il a suffi à Joyce de construire un ego adéquat pour conserver une place pour son imaginaire (et son corps) malgré l'enchaînement du symbolique (en jeu chez l'artiste en jeune homme) et du réel (la jalousie de ceux qui ne le supportent pas).

[1] Paris, dans le cadre du cycle « *psychanalyse et transferts culturels* » de Diana Kamienny, le 30/04/2025..



On peut empêcher la disparition de l'imaginaire par un quatrième rond — l'égo — qui s'appuie sur le réel pour soutenir le symbolique. On explique ainsi comment Joyce aurait développé son narcissisme pour éviter la perte de l'imaginaire (et ce que cette pourrait vouloir dire au niveau psychopathologique : la psychose ?).

UNE LECTURE NOUVELLE DE LA SCÈNE DE LA RACLÉE

Cette explication simple de la scène de la raclée et du cas de Joyce doit être remise en question du côté de l'histoire clinique de Stephen-Joyce, et en même temps du côté de sens et de l'essence de la topologie :

1) L'explication maltraite l'histoire rapportée dans le texte de Joyce (comme je l'ai montré par ailleurs : Joyce reste en contact avec son corps ; c'est sa colère qui s'est détachée de lui « comme la pelure d'un fruit mûr »),
2) L'explication emploie la topologie comme un simple outil simplificateur au lieu de rester dans le mouvement et la raison de la topologie elle-même.

Ces deux critiques se rejoignent. Autrement dit, la clinique (l'histoire rapportée par Joyce) introduit tout ce qu'il faut pour ouvrir son propre fonctionnement *comme topologique*.

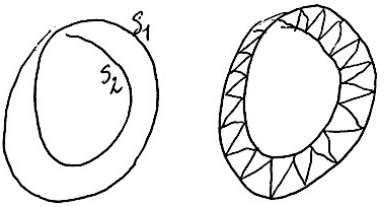
UNE INTRODUCTION À LA TOPOLOGIE DES SURFACES

Primo, la thématique de la faute et son aveu. *Secundo,* la répétition de l'aveu et ce que veut dire la répétition.

Primo : la faute se présente d'abord comme une *hérésie* dans la composition de Stephen. Devant toute la classe, il est pris en faute d'avoir écrit que l'âme était « sans aucune possibilité de s'approcher de son Créateur ». Stephen corrige aussitôt : « sans aucune possibilité de l'atteindre ». C'est une question topologique, c'est la question topologique générale qui consiste à s'approcher de points sans jamais pouvoir les atteindre (parce qu'ils n'existent pas comme tels).
L'aveu réclamé par Héron, c'est l'aveu d'une faute chez quelqu'un qui est supposé parfait : d'une part Stephen (sa composition contient une hérésie et dans sa vie, il se ferait passer pour un saint : « tu ne te feras plus passer pour un saint à mes yeux » p. 606) et d'autre part Byron, le héros de Stephen est accusé d'hérésie et d'immoralité (p. 610).

Secundo : la répétition de l'aveu ou la scène du *confiteor.* La scène de la raclée ne prend sa place dans le récit de Joyce que comme matériel imaginaire qui traverse l'esprit de Stephen lors d'une autre scène qui se présente comme la répétition de la scène de la raclée : à nouveau, Stephen est pris à parti par Héron : il a été pris en flagrant délit de flirt et « tu ne te feras plus passer pour un saint à mes yeux » p. 606. Ici, Stephen répond à l'exigence par un *confiteor parodique*, irrévérencieux et les « fautes » se vident de tout contenu imaginaire, de même que l'aveu, c'est une coquille vide. Le *confiteor* est la répétition de l'aveu exigé par Héron à ceci près que, dans cette parodie, il est vidé de son contenu imaginaire : Stephen se confesse absolument, mais d'une faute sans contenu. Les aveux exigés par Héron de fautes ou hérésies imputées à Stephen valent comme autant de S1 ; le *confiteor* qui vaut comme la coquille d'un aveu vide de toute faute imaginable, il vaut comme la répétition généralisée des S1 dépouillés de tout leur imaginaire, comme un S2 qui n'est autre que le signifiant qu'il n'y a aucun grand Autre pour soutenir ces fautes qu'il faudrait avouer, c'est ici un tout autre type d'aveu : l'aveu et le signifiant du grand Autre barré.

Nous sommes ainsi rentrés de plain-pied — c'est le cas de le dire — dans la topologie des plans (de pied sur le plan), des surfaces, plus précisément celle de la bande de Moebius.



Déplions ce qui se joue dans la répétition. Les multiples fautes à avouer sont chargées de tout un imaginaire : on peut représenter l'une d'elles par une grande boucle (S1) et sa répétition dans le confiteor vidé de tout imaginaire par une plus petite bouche (S2) dans la prolongation de la grande boucle et la suivant comme son ombre ; c'est une véritable parodie, le chemin qui longe la grande boucle. Nous suivons ainsi le trajet d'un huit intérieur. Dans cette histoire de la scène de la raclée en tant qu'elle est répétée dans la scène du confiteor, Stephen est balloté entre les fautes imputées par Héron avec tout l'imaginaire qu'elles entraînent et la faute vide, sans imaginaire, confessée dans la parodie. Autrement dit, le sujet Stephen fait la navette entre les deux boucles du huit intérieur et il tisse ainsi de plain-pied de son *ego*.

LES CONDITIONS DE LA TOPOLOGIE DE LA BANDE DE MOEBIUS ET SES CONSÉQUENCES POSSIBLES

La répétition fait la nature du signifiant S1 – S2 (ou S2 = le signifiant du grand Autre barré) et se joue dans le huit intérieur engendrant la bande moebienne.

En deçà de la répétition, ce qui motive cette dernière, c'est la faute qui ne se laisse pas avouer tant qu'elle reste imaginée ; et la faute devient le défaut non pas seulement d'un être prétendument parfait, mais elle devient la faute de la prétention de l'idée même d'un être parfait, qui se dit dans le signifiant du grand Autre barré, déjà dans la confession de Stephen et dans la position éthique de Joyce : *non serviam,* je ne servirai pas le grand Autre.

Le grand Autre de la topologie n'est pas la figure donnée pour une clinique donnée, c'est au contraire le grand Autre barré, la faute de cette prétention d'une figure qui correspondrait parfaitement à telle situation clinique. Pas de diagnostic stable, pas de situation clinique univoque, pas de concept figé, pas de point donné ; dans tous ces trois cas, la topologie est une pratique d'approche qui n'atteint pas son but — elle est déjà formulée dans la dissertation initiale du jeune Stephen : il écrivait que l'âme était « sans aucune possibilité de s'approcher de son Créateur ». Il doit corriger : « sans aucune possibilité de l'atteindre ». Traduisons : l'âme (de la topologie) est sans aucune possibilité d'atteindre ni

l'être diagnostique d'un patient, ni le cœur d'une situation clinique, ni tel ou tel concept bien défini, il ne lui reste que la possibilité de *s'approcher* de ce qui comportera toujours une faute, la faute du supposé Créateur. La topologie se joue comme la pratique de cette approche, par *voisinages*, faute de pouvoir jamais aller droit au but parce que ce dernier n'existe pas comme tel.

L'INVENTION DE L'IMAGINAIRE

J'ai dit que le sujet se tisse comme une surface tissée des aller-retour, de la navette qui court entre d'une part la faute avec toute sa charge d'imaginaire mise en scène par Héron et d'autre part le confiteor de la faute vidée de toute cette charge mis en scène par Stephen ; le sujet est ainsi la bande de Moebius tendue entre les deux boucles du huit intérieur du signifiant.

Stephen a bien récupéré un imaginaire. Mais cet imaginaire n'est pas un objet en soi, un rond donné qui fout le camp, c'est une construction à partir du signifiant. Et cette construction se fait dans le questionnement de Stephen : qui suis-je ?

Tout se joue-t-il ainsi dans et pour la bande de Moebius, du cross-cap, etc. ? Topologie des surfaces donc ?

N'oublions pas que la topologie ne vaut que comme approche. Pratique de voisinages qui tolère, bien plus qui accueille et attend d'autres voisins.

Reprenons donc ce qui se passe dans la scène du *Confiteor.* Héron tente d'enchaîner une nouvelle fois Stephen dans une culpabilité anecdotique et le somme d'avouer. Stephen s'appuie sur le réel de la sommation de Héron pour inventer, ce qu'il invente c'est son *Confiteor* parodique. Ce qu'il invente, c'est son *ego,* son narcissisme qui soutiendra désormais toute son inventivité symbolique assurée de cette invention et sa liberté, *non serviam*.

Nous retrouvons ici le schéma de *l'ego qui* traite de la scène de la raclée, il passe au-dessus du réel de Héron et en dessous du symbolique de Stephen.

Mais il flotte maintenant dans toute la puissance du signifiant et de la topologie des surfaces ; toute la topologie résonne et elle n'atteint pas le Créateur (qui n'existe pas), elle s'approche et tourne autour du rien, de l'objet a, qu'il ne faudrait pas imaginer autrement que dans la multiplicité des approches qui vivent et rebondissent.

Et puis, nous aurons la chance de recueillir ce que l'invention de l'ego a permis de rattraper : l'imaginaire qui semblait foutre le camp.

Le texte de Joyce nous le donne comme cadeau, cadeau qui ne se perd pas grâce à l'invention de l'*ego* et du *confiteor :*

> *« Tandis que Stephen continuait à réciter le* confiteor*… » son amie est bien là avec lui : « il se demandait s'il avait vécu dans ses pensées, comme elle avait vécu dans les siennes. Puis dans l'obscurité, sans être vu par les deux autres, il posa le bout de ses doigts sur la paume de son autre main, d'un effleurement à peine sensible. Mais la pression de ses doigts à elle avait été plus légère et plus insistante. Et soudain, le souvenir de ce contact traversa son cerveau et son corps comme une onde invisible »* (p. 611).

LE TEMPS DE DÉTRESSE. REPOSER DANS LE MOUVEMENT DU DIRE

par

Freddy Guilloteau[1]

Résumé : Même si psychanalyse et poésie empruntent des voies qui leur sont propres, elles ont en commun de se mettre au service du langage, en considérant la dimension fondamentalement dynamique et créatrice de l'inconscient. Dans cette perspective, le poème de Friedrich Hölderlin est invitation : s'y entend la portée métaphorique du dire à l'œuvre en toute parole libérée de l'obligation de correspondre avec la réalité.

Mots-clés : Hölderlin ; Poésie ; Psychanalyse ; Langage ; Mouvement d'énonciation.

Resumo: Embora a psicanálise e a poesia sigam caminhos próprios, têm em comum o facto de se colocarem ao serviço da linguagem, tendo em conta a dimensão fundamentalmente dinâmica e criativa do inconsciente. Nesta perspetiva, o poema de Friedrich Hölderlin é um convite: nele percebe-se o alcance metafórico da palavra em ação em qualquer discurso libertado da obrigação de corresponder à realidade.

Palavras-chave: Hölderlin; Poesia; Psicanálise; Linguagem; Movimento de enunciação.

La question se pose de savoir ce que la psychanalyse peut bien apporter à ce que j'appellerais un resserrement du principe d'identité, où le langage se réduit en grande partie à son versant utilitaire et où la vérité se dilue dans un réalisme triomphant. Alors mis au service de la technique, le langage se voit volontiers rabaissé au rang d'un outil, un outil de calcul, de communication, de classification, de désignation, et par extension, de dénigrement et de ségrégation. La psychanalyse, quant à elle, s'en décale en abordant le langage dans une perspective tout autre : elle introduit à une logique en mouvement, une logique de transformation qui désigne un processus d'identification, un faire, plutôt que l'identité elle-même. Il n'est alors plus question de fixer les choses par l'identité, mais d'entrer dans le mouvement langagier, c'est-à-dire d'accentuer ce qui se fait avec le signifiant quand, libéré de son référent, il peut œuvrer à partir du processus symbolique selon la logique propre à l'inconscient. La psychanalyse n'est cependant pas la seule pratique qui considère avec autant de sérieux et d'obstination la dimension fondamentalement dynamique et créatrice du langage selon l'inconscient. Le faire-poétique est tout aussi bien indiqué quand il s'agit de faire résonner la portée métaphorique

[1] Freddy Guilloteau exerce la psychanalyse à Toulouse. Il est membre de l'association *Le Pari de Lacan*. Email: freddy.guilloteau@gmail.com.

du dire à l'œuvre en toute parole libérée de l'obligation de correspondre avec la réalité. Même si elles empruntent des voies qui leur sont propres, la psychanalyse et la poésie ont en commun de se mettre au service du langage, jusqu'à parfois se rejoindre quant à ce vers quoi il s'agit d'avancer. Du fait de cette grande parenté qui les unit, des résonances fortes se font immanquablement entendre. C'est par la voix du poème, et plus exactement celui de Friedrich Hölderlin, que je propose d'entrer dans cette question de l'implication de la pratique psychanalytique dans notre époque de détresse.

« … et pourquoi des poètes en temps de détresse ? » demande, Hölderlin au vers 122 de la strophe 7 du poème « Brot und Wein » (« Le pain et le vin ») composé en 1800. Cette question a de quoi résonner avec notre actualité. Le désordre ambiant ne révèle-t-il pas la face nihiliste de l'humanisme alors pensé comme idéal de la société contemporaine ? Nous voilà désormais en temps de détresse, pourrions-nous dire. Et cependant, il convient de ne pas s'empresser de comprendre trop vite ce qui se dit là. En effet, il s'agit moins de chercher à formuler une réponse qui vaudrait comme issue favorable à l'impasse du moment, que de se demander d'où Hölderlin pose une pareille question. Mettons-nous à l'écoute de la parole poétique en tant que s'y indique le vrai de la structure du langage, le vrai de l'humanité en proie au symbolique. De quel « temps » est-il question ? Que faut-il entendre par « détresse » ?

Pour avancer dans cette voie, et parce que je dois restreindre mon propos, je me contenterai ici de questionner ce qui se dit avec le « temps de détresse » dont parle Hölderlin. Ce temps de détresse est le nôtre, celui dans lequel nous évoluons depuis maintenant deux millénaires. En effet, la venue et le sacrifice du Christ marquent pour Hölderlin la fin du jour régit par les dieux. A partir de ce moment, le soir est tombé et nous sommes entrés dans la nuit. Il faut faire remarquer que le Christ n'est pas le seul à prendre place dans le poème. Trois figures d'égale importance sont tout à fait centrales pour Hölderlin : il s'agit d'Héraclès, Dionysos et le Christ. Le poète narre les épreuves endurées par ces trois demi-dieux qui ont en commun d'avoir réalisé la traversée du passage étroit des ténèbres impétueuses ; ils ont enduré la nuit et en sont revenus aux premières lueurs du jour. Il s'agit là d'un point qui a son importance ; sans cela, nous aurions vite fait de sombrer dans un pessimisme accablant et d'éprouver péniblement ce temps de la nuit qui nous est offert. Car quand Hölderlin chante le destin de ceux — les demi-dieux — qui ont traversé la nuit, il souligne par-là ce qui essentiellement est indiqué par eux, à savoir le mouvement de rassembler mais en prenant dorénavant appui, non pas sur le ou les dieux, mais sur leur défaut. Le mouvement de cette trajectoire signifiante étant maintenant dessiné, l'homme peut et doit entrer dans une longue nuit où s'accomplit un retournement du temps d'où peut s'entendre la dimension du Sacré à porter. C'est donc à partir d'un tel défaut que pourra s'annoncer un certain jaillissement depuis lequel la parole s'ouvre à elle-même. Ce temps de la nuit comprend donc

en lui-même un autre commencement dont la voie aura déjà été frayée par Héraclès, Dionysos et le Christ. J'insiste, ce point est absolument fondamental.

L'époque, la nôtre, est désormais déterminée par l'éloignement du divin, par le « défaut de dieu ». Hölderlin est celui qui a réalisé un tel défaut, lequel défaut met à jour un manque structural qui situe l'homme en devenir dans la perspective d'un temps à venir. Il n'est désormais plus permis de se reposer sur dieu, n'importe lequel, pour faire tenir ensemble la vérité et le langage dans un tout cohérent assurant à l'homme une vision contenue et continue du monde. Le défaut de dieu n'est cependant pas contradictoire avec le maintien d'un rapport chrétien à dieu. Ce que devient alors le rassemblement par le défaut de dieu est précisément à l'œuvre dans le poème au sens large de Hölderlin et résonne très directement avec une façon psychanalytique de questionner le langage à partir du processus symbolique de la fonction signifiante, comme l'indique Lacan dès son séminaire *L'Identification*[2]. Il s'agit alors de considérer la différence inhérente au signifiant lui-même à partir de sa répétition. Hölderlin y est très attentif, notamment à revenir constamment au « Un différant de lui-même », selon la formule d' Héraclite citée par Platon. Il faut faire remarquer que cette dimension pourtant essentielle du langage a tendance à rester occultée dans une conception du langage au sens linguistique du terme.

Dieu et les dieux se sont donc enfuis, mais aussi l'essence du divin cesse d'éclairer. Il y a les entités divines d'une part et l'essence de ce qui est divin ou ce qui fait la nature des dieux d'autre part. C'est alors la nuit qui commence. Les lieux sont désormais déserts : domine un manque fondamental — nommé défaut de dieu — qui est manque de dieu(x) et surtout manque de ce qui fait leur essence.

Le temps de la nuit du monde est le temps de détresse, parce qu'il devient de plus en plus étroit. Il est même devenu si étroit, qu'il n'est plus capable de retenir le défaut de dieu comme défaut. Une précision : il est vrai que nous sommes habitués à penser la détresse au sens de ce qui est caractéristique d'une situation désespérée et angoissante. Cependant, détresse indique bien plus un lieu étroit ou resserré. Le défaut de dieu est double, car sans dieu(x) et sans l'essence du divin. L'homme est ainsi plongé dans un temps nocturne qui se caractérise d'être étroit et ascendant. L'étroitesse de la nuit devient telle que le défaut de dieu comme défaut, (comme manque fondamental de dieux et de l'essence du divin) peut aller jusqu'à faire défaut, c'est-à-dire passer dans l'oubli. Que le défaut de dieu vienne à faire défaut, et c'est l'angoisse. C'est en ce sens que parler de temps de détresse doit aussi s'entendre comme temps de l'angoisse propre à la nuit du monde depuis maintenant deux millénaires. Sans cela, sans cet appui du défaut de dieu, le risque serait grand de voir apparaître une figure divine dont l'essence de ce qui la fait divine serait forclose.

[2] Le problème est qu'il n'est pas paru officiellement dans le commerce…

Ce manque fondamental ou défaut de dieu implique que le monde ne rencontre pas de fond ; il est sans fondement, son fond est l'absence de tout fondement. Nous touchons là ce que Hölderlin nomme « Abîme ». Le temps de détresse repose non seulement sur son défaut de fondement, mais plus fondamentalement il dépend de ce qui s'y passe ou non. C'est en ce sens que plus le défaut de dieu fait défaut et plus le temps de détresse se fait étroit, et réciproquement. Le temps de la nuit du monde est irréversible ; les dieux sont partis pour de bon. Il ne sert à rien d'espérer l'arrivée d'un nouveau dieu pour conduire les hommes aux premières lueurs du jour.

A supposer qu'à ce temps de détresse un revirement soit encore possible, ce revirement ne pourra survenir que si le monde vire de fond en comble, et cela signifie : s'il vire à partir de l'abîme, c'est-à-dire à partir d'un manque fondamental. Dans l'âge de la nuit du monde, l'abîme doit être éprouvé et enduré. Or, pour cela, il faut que certains atteignent l'abîme. De cela, Hölderlin en témoigne très concrètement : il présente ce retournement complet depuis les ténèbres opéré par Dionysos qui, à partir de cette absence de fond, crée une ouverture sur l'Ouvert, à savoir le fond de l'absence. Le poème de Hölderlin consiste ainsi à indiquer la voie de certains — il s'agit là des demi-dieux — qui, atteignant l'abîme, rencontrent la dimension flamboyante de ce qu'il appelle le « chaos sacré » qui introduit à ce qu'il appelle « l'ordre du Sacré ». Il faut toutefois préciser qu'en créant, le poète ne fait qu'accentuer « un mouvement il manque un espace», lequel mouvement abîmant doit s'entendre comme un mouvement d'énonciation d'où opère véritablement l'articulation signifiante. C'est bien pour cela que son geste est assez modeste : il se contente, par son hymne, de chanter le sacré, c'est-à-dire d'annoncer un tournant qui échappe au destin de l'homme lui-même. Il lui faut donc en passer par des figures divines en devenir. Il n'est pas question d'accéder directement au réel, mais toutefois le chant du poète en dépend, puisqu'il est tout entier tourné vers lui. En cela, le faire-poétique rejoint tout à fait la pratique psychanalytique : c'est par un abord concret mais pas utilitaire que le langage se fait en s'articulant selon le versant réel de l'inconscient hors d'atteinte.

Un extrait du poème « Mnémosyne » en donne une indication très claire :

> *« Ils ne peuvent pas tout, les Célestes. Car les mortels*
> *Ils rentrent déjà dans l'absence de fonds.*
> *Donc, cela change avec ceux-ci* [les mortels].
> *Long est le temps, mais il survient* [il a lieu]
> *Le Vrai»*[3].

[3] Traduction que je dois à Isabel Ramallo. Friedrich Hölderlin, *Œuvre poétique complète*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, p. 802 pour la version allemande.

Si un virage se prend, il n'est pas le fait des mortels. Cependant, un changement doit en passer par eux, du moins par certains. Si les mortels, du moins certains, rentrent dans l'absence de fond (au sens de : qui se lancent dans le mouvement abîmant) pour autant, il n'est pas dit qu'ils atteignent le fond de l'absence. Il est même plutôt dit qu'ils n'atteignent justement pas l'abîme, sauf à le rencontrer comme impossible. Il faut faire remarquer que toujours Hölderlin accentue la dimension de cet écart impossible à résorber à partir duquel, suivant le mouvement propre au signifiant, quelque chose pourra passer.

Long est le temps de détresse de la nuit du monde. Celle-ci doit d'abord, longuement, accéder à son propre milieu. Au milieu de cette nuit, la détresse du temps est la plus grande. Il n'est pas question de se décourager, mais de faire preuve d'une certaine retenue. Toute précipitation conduit sur en trop l'impatient à suivre un raccourci qui s'avère être une impasse. Avant d'espérer sortir de la nuit, encore faut-il parvenir à sa mi-nuit, à son propre milieu, là où le resserrement est à son acmé.

Alors, l'époque indigente ne ressent même plus son indigence. Cette incapacité, par laquelle l'indigence même de la détresse tombe dans l'oubli, voilà bien la détresse elle-même de ce temps. Indigent concerne le fait de manquer des choses les plus nécessaires à la vie, à savoir le manque fondamental auquel confrontent le départ de dieu(x) et l'essence divine éteinte. Seulement voilà, notre temps de détresse ou de pauvreté est désormais fermé à son propre manque, à tel point que celui-ci est comme passé dans l'oubli, laissant les mortels dans le suspens de l'abîme. Le défaut du défaut de dieu dit le temps de détresse, d'indigence, de pauvreté qui grandit à mesure que l'essence du manque fondamental tombe dans l'oubli et qu'avec lui grandit l'expression angoissante du manque du manque.

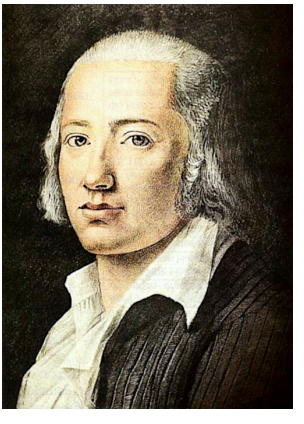


Fig. 1. Friedrich Hölderlin. Portrait (c. 1792) par Franz Carl Hiemer (1768-1822).
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:FK_Hiemer_-_Friedrich_H%C3%B6lderlin_-_(Pastell_1792).jpg.
Franz Carl Hiemer, Public domain, via Wikimedia Commons

« Mais où est le péril, croît / aussi ce qui sauve », comme l'énonce Hölderlin dans la première strophe de l'hymne « Patmos »[4]. Ce qui sauve advient là où se déploie le péril dans la mesure où ce dernier, en ce qu'il a d'unique, est le site d'une expérience possible de la parole elle-même. Là où s'entend d'abord l'imminence d'un danger à éviter, il s'agit au contraire de prêter attention à la dimension d'un mouvement — le mouvement abîmant du langage — qui indique un certain passage, celui de l'abîme, celui du faire-poétique, ajoutons celui de la psychanalyse lorsqu'elle est au service du mouvement dynamique et créateur de l'inconscient. Le paradoxe de cette formulation se retrouve dans l'extrait de « Mnémosyne » que je viens de vous faire entendre : si l'homme est de prendre place dans le lieu réservé qu'est la nuit en son milieu, lieu à ce point réservé que son manque fondamental (l'absence de fond de l'abîme) est comme oublié, il est aussi celui par qui un changement pourra advenir. Le défaut du défaut rend l'homme incapable, et pour autant, plus que les Célestes, l'homme est capable, il peut s'approprier, c'est-à-dire se rendre soi-même propre à pouvoir accueillir le défaut de dieu. L'appropriation, pour peu qu'elle soit pensée, est tout le contraire d'une prise de possession. S'approprier revient donc à rentrer pleinement dans l'absence de fonds. C'est précisément ce que fait poétiquement Hölderlin lorsqu'il appelle le Sacré, qui est le manque fondamental qui se découvre avec le défaut de dieu et le retrait de l'essence du divin. Quand Hölderlin appelle le Sacré, il faut y entendre l'équivoque du verbe appeler : le poète se tourne vers le Sacré, et ce faisant, le poème le nomme et le poète *se n'homme*, pour reprendre cette phrase énoncée par Lacan dans sa leçon du 20 mars 1968 sur L'acte psychanalytique[5].

La nuit du monde reste néanmoins à penser comme un destin qui vient à nous en deçà du pessimisme et de l'optimisme. Peut-être la nuit du monde va-t-elle maintenant vers sa mi-nuit. Peut-être cet âge va-t-il maintenant devenir pleinement temps de détresse. Mais peut-être pas, pas encore, toujours pas, malgré l'incommensurable nécessité, malgré toutes les souffrances, malgré la misère sans nom, malgré l'incessante carence de repos et de paix, malgré le désarroi croissant. Même la terreur, prise pour elle-même comme cause possible d'un virage, ne peut rien tant qu'il n'y a pas de revirement des mortels. Il se pourrait donc que la nuit n'ait pas encore atteint sa mi-nuit, quand nous aurions l'impression que la nuit dure déjà une éternité. Il se pourrait que ce temps puisse seulement maintenant devenir pleinement un temps de détresse, quand nous aurions pourtant l'impression que les choses ne pourraient pas être plus étroites. Faut-il s'attendre à pire encore ? Attendre conduit à attendre encore, à attendre y compris du pire, de la terreur. Mais attention, il n'y a pas de revirement à attendre de l'attente, sauf à l'entendre autrement, c'est-à-dire se tourner déjà vers ce vers quoi il s'agit d'avancer. Peut-être

[4] Friedrich Hölderlin, *Œuvre poétique complète*, Op. Cit., p. 723.
[5] Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre XV L'Acte psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 2024.

alors que quelque chose est déjà engagé. « Les mortels rentrent déjà dans l'absence de fonds », dit Hölderlin. Or, il n'y a de changement des mortels que s'ils se laissent approprier dans leur propre être. Celui-ci réside en ce qu'ils rentrent déjà dans l'abîme, et ce, bien avant les Célestes. Le site de l'être des mortels s'entend, non pas comme un lieu, mais comme un « mouvement abîmant », pour désigner ce mouvement singulier en direction de l'abîme ; mouvement qui n'est pas celui d'atteindre l'abîme, mais de tendre vers lui. Il faut à l'homme rentrer d'une façon engagée dans ce mouvement de chuter vers l'abîme ; chuter dans un double sens : tomber le plus longtemps possible et se taire pour écouter ce qui vient d'un pareil silence. Il faut à l'homme s'engager pleinement dans ce mouvement abîmant, que Hölderlin nomme aussi « le pays étranger ». Là constitue à proprement parler le saut pour qu'un changement opère dans le sens du tournant inhérent au déploiement de la parole en vue du « Ça-crée », en deux mots cette fois. Un tel saut poétique est invitation à perdre une façon habituelle de saisir le langage comme outil pour une autre approche du signifiant, la seconde conception mise en lumière par Lacan dans *L'Identification*, à partir du processus symbolique de la fonction signifiante avec la répétition du S1 en S2 dans le mouvement du huit intérieur[6] comme ouverture sur le « pays étranger », le pays topologique du plan projectif du cross-cap ou de la structure du fantasme.

A la strophe 3 de « Brot und Wein »[7], Hölderlin dit ceci :

> *« Une chose demeure établie ; que ce soit à midi ou qu'on aille*
> *Jusque dans le minuit, il existe toujours une mesure,*
> *Commune à tous, mais à chacun est impartie une mesure propre,*
> *Vers où s'en va et vient chacun, là où il peut ».*

La seule chose sûre est cette mesure commune, mais elle ne s'avère pas si sûre pour ce qui est d'avancer dans la nuit sur la trace du manque. Nous pourrions nous contenter de cette mesure commune, mais il ne faudrait mieux pas. Il revient à chacun de trouver sa propre mesure (il conviendrait de rencontrer sa propre loi morale dirait Kant), et d'y aller (de suivre la voie de l'éthique du « Ça-crée » en y répondant par un engagement maximal) en faisant au mieux (sans ménager les efforts, mais sans pour autant saturer l'élan du mouvement abîmant par ce qui pourrait vite devenir une figure surmoïque écrasante). Suivre l'impossible revient finalement à aller là où c'est possible, c'est-à-dire là où c'est possible qu'un mouvement abîmant débouche sur quelque chose de tout autre.

---

[6] Pour une lecture détaillée de ce séminaire de Jacques Lacan, voir Christian Fierens, *Lecture de L'identification de Lacan – De l'utopie d'identité au moteur de l'invention*, Louvain-la-Neuve, EME, 2022.

[7] *Anthologie de la poésie allemande*, Paris, Gallimard collection de la Pléiade, p. 477.

ERROS DELES, MÁ FORTUNA, AMOR DOLENTE — PARA UMA LEITURA DO "EPISÓDIO DO ADAMASTOR" (*OS LUSÍADAS*) E DE "LAMENTO DELLA NINFA" (*MADRIGALI GUERRIERI ET AMOROSI*)

por

Susana Guimarães e Castro[1]

Resumo: O objectivo do presente artigo é fazer uma leitura comparativa entre o "episódio do Adamastor" e o "Lamento della Ninfa", através de conceitos como o Lamento e a Melancolia, entre outros, bem como mostrar a perspectiva feminista contemporânea de Tétis, no contexto do *modus agendi* das duas ninfas.

Palavras-chave: Literatura; Música; Comparativismo; Lamento; Melancolia.

Abstract: The purpose of this paper is to make a comparative reading between the "Adamastor episode" and the "Lamento della Ninfa", through concepts such as Lament and Melancholy, among others, as well as to show a contemporary feminist perspective of Thetis, in the context of the *modus agendi* of the two nymphs.

Keyworks: Literature; Music; Comparative Literature; Lament; Melancholy.

Ces nymphes, je les veux perpétuer.
Stéphane Mallarmé

I. INTRODUÇÃO

O "episódio do Adamastor" e o "Lamento della Ninfa" são textos paradigmáticos, dentro das específicas obras, a saber, d' *Os Lusíadas* (1572), de Luís de Camões, e dos *Madrigali Guerrieri et Amorosi* (1638), do compositor Claudio Monteverdi.

No caso do gigante português, como observa José Bernardes, "Camões recriou neste episódio central da epopeia uma fábula (…) que reúne a (…) visão da Vida e do Amor, feita de Engano e Desengano (…), Lirismo e Tragédia" (BERNARDES: 2011, 19)".

É, portanto, o Adamastor como personagem propriamente dita, o que conta o seu malogro amoroso, em autoficção, que nos interessa, não o Adamastor alegórico, que surge

[1] Doutorada em Literaturas e Culturas Românicas – Especialidade de Literatura Portuguesa, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: susana2craft@gmail.com. A autora escreve de acordo com a antiga ortografia.

em complemento do Velho do Restelo (REIS: 2025, 150), com os seus agoiros/profecias, porque, em nosso parecer, esse mesmo discurso surge como um *sintoma*, no sentido Lacaniano, com "um código de significado reprimido" (ZIZEK: 2008, 164), de uma melancolia (ira) do seu sofrimento amoroso; como diz Carlos Ascenso André, "(…) é em nome do amor que assim age (…)"(ANDRÉ: 2006, 38) ou pela não-concretização deste.

Relativamente ao "Lamento della Ninfa"[2], é um solilóquio (ainda que coadjuvado pela presença de um coro, que comenta o que diz/canta) de uma ninfa que, abandonada pelo seu amante, carpe as suas mágoas.

É uma peça emblemática, como dissemos, dos *Madrigali Guerrieri et Amorosi*, livro que encerra a produção musical profana do compositor, onde o mesmo descreve a sua *praxis*, nomeadamente, a forma como se deve, musicalmente, explorar o contraste entre *paixões*, de forma a expressar um *afetto* (sentimento ou paixão) até então melodicamente desconhecido, o *afetto* guerreiro.

Encontrada essa transposição musical, correspondente ao estilo *concitato* (agitado), lograva-se achar o contraste máximo entre os "afectos" extremos: *mole* (humilde/súplica) e agitado (cólera). (LEMOS: 2011, 149-150)

Tal exploração dos "afectos" cumpriria, segundo Monteverdi, a finalidade ética da Música: através da comoção, esta operaria a sua função primordial, de elevação. (LEMOS: 2011, 151)

Assim, conforme anteriormente dito, configura-se *uma poética musical dos afectos*, sendo a própria justificação da chamada *seconda pratica* musical (em oposição à *prima patrica* ou *stilo antico*, uma maneira de compor, nos alvores do Barroco, associada, ainda, à música renascentista tardia, nomeadamente, de Palestrina). (LEMOS: 2011, 166)

Tal inovação foi feita sob o signo de pressupostos teóricos baseados na Oratória clássica (a busca de eloquência afectiva, "mover os afectos") — e a música era o veículo ideal para tal-, sendo defendida por compositores como Monteverdi ou Caccini, bem como concepções sobre a Tragédia e ideias aristotélicas sobre *mimesis* e sobre *verosimilhança*; tais concepções buscavam provocar *compaixão* e *terror*, culminando na *catarse*. (KUBO: 2012, 8-9)

Elencada uma breve teorização prévia, impõe-se, agora, analisar as duas obras em questão, visando uma reflexão comparativa, com as suas decorrentes implicações.

[2] Há inúmeras versões desta famosa peça; por uma questão de economia (e, em abono da verdade, de gosto pessoal), sugerimos a audição de duas versões: uma primeira, feita por *Les Arts Florrisants* (https://youtu.be/g4nt3AIc8Cc?si=7mg01cOuKsCJqYUi) e uma segunda, pelo *The Consort of Musicke*, com a grande soprano Ema Kirkby (https://youtu.be/z3ZX5hFN-is?si=UJ63y7ne-Kvhbl1J), seguindo a totalidade da letra do madrigal.

II. *ANATOMIA DE UMA QUEDA* OU O *LAMENTO DOS AMANTES DESAFORTUNADOS*

Antes de mais, urge fixar o *corpus* textual em apreço:

(…)

51
«Fui dos filhos aspérrimos da Terra,
Qual Encélado, Egeu e o Centimano;
Chamei-me Adamastor, e fui na guerra
Contra o que vibra os raios de Vulcano;
Não que pusesse serra sobre serra,
Mas, conquistando as ondas do Oceano,
Fui capitão do mar, por onde andava
A armada de Neptuno, que eu buscava.

52
«Amores da alta esposa de Peleu
Me fizeram tomar tamanha empresa;
Todas as Deusas desprezei do Céu,
Só por amar das águas a Princesa.
Um dia a vi, co as filhas de Nereu,
Sair nua na praia e logo presa
A vontade senti de tal maneira
Que inda não sinto cousa que mais queira.

53
«Como fosse impossíbil alcançá-la,
Pola grandeza feia de meu gesto,
Determinei por armas de tomá-la
E a Dóris este caso manifesto.
De medo a Deusa então por mi lhe fala;
Mas ela, cum fermoso riso honesto,
Respondeu: — «Qual será o amor bastante
De Ninfa, que sustente o dum Gigante?

54
«Contudo, por livrarmos o Oceano
De tanta guerra, eu buscarei maneira
Com que, com minha honra, escuse o dano.»
Tal resposta me torna a mensageira.
Eu, que cair não pude neste engano
(Que é grande dos amantes a cegueira),
Encheram-me, com grandes abondanças,
O peito de desejos e esperanças.

55
«Já néscio, já da guerra desistindo,
Ũa noite, de Dóris prometida,
Me aparece de longe o gesto lindo
Da branca Tétis, única, despida.
Como doudo corri de longe, abrindo
Os braços pera aquela que era vida
Deste corpo, e começo os olhos belos
A lhe beijar, as faces e os cabelos.

56
«Oh que não sei de nojo como o conte!
Que, crendo ter nos braços quem amava,
Abraçado me achei cum duro monte
De áspero mato e de espessura brava.
Estando cum penedo fronte a fronte,
Qu'eu polo rosto angélico apertava,
Não fiquei homem, não; mas mudo e quedo
E, junto dum penedo, outro penedo!

57
«Ó Ninfa, a mais fermosa do Oceano,
Já que minha presença não te agrada,
Que te custava ter-me neste engano,
Ou fosse monte, nuvem, sonho ou nada?
Daqui me parto, irado e quási insano
Da mágoa e da desonra ali passada,
A buscar outro mundo, onde não visse
Quem de meu pranto e de meu mal se risse.

58
«Eram já neste tempo meus Irmãos
Vencidos e em miséria extrema postos,
E, por mais segurar-se os Deuses vãos,
Alguns a vários montes sotopostos.
E, como contra o Céu não valem mãos,
Eu, que chorando andava meus desgostos,
Comecei a sentir do Fado imigo,
Por meus atrevimentos, o castigo:

59
«Converte-se-me a carne em terra dura;
Em penedos os ossos se fizeram;
Estes membros que vês, e esta figura,
Por estas longas águas se estenderam.
Enfim, minha grandíssima estatura
Neste remoto Cabo converteram
Os Deuses; e, por mais dobradas mágoas,
Me anda Tétis cercando destas águas.» (…) (CAMÕES: 1978, 242-244) (sublinhados nossos)

Reportando-nos, em primeiro lugar, ao texto camoniano, verificamos que, na sua apresentação, o titã identifica-se do seguinte modo "(…) Chamei-me Adamastor (…)". Desde logo, gostaríamos de destacar a sua importância onomástica, etimologicamente formada por "A-damastor" que, como muito bem sublinha Frederico Lourenço,

> (…) Sem o «A», Damastor significa «Domador» (do verbo grego damázō (…), «domar», «subjugar»). Com o «A», o sentido tem de ser o contrário: ou seja, «Indomador», «Incapaz de domar». Atendendo a que a semântica de «domar» é própria do imaginário greco-latino no que toca à cobrição da fêmea pelo macho, o nome do Adamastor explicita a desfortuna do gigante nesse campo. Ele falhou como «domador» de Tétis; por isso é «A-damastor» (= «Não-domador») (…). (LOURENÇO: 2024, 413)

Assim, a nossa primeira premissa é que o fascínio primordial do Adamastor é, antes de mais, sexual e essa dimensão deve ser superlativamente valorizada na sua história desventurosa.

Simultaneamente, pelo facto do seu nome derivar do verbo «domar», também sugere outro nosso argumento — o de que o amor do Adamastor é secundado numa tentativa de violação ('domar', 'cobrir').

Se analisarmos os diferentes estádios do enamoramento do Adamastor, podemos verificar uma isotopia de 'pulsão sexual' e 'violação'.

Atentemos, então:

> (…)
> 52
> Um dia a vi, co as filhas de Nereu,
> Sair nua na praia e logo presa
> A vontade senti de tal maneira
> Que inda não sinto cousa que mais queira. (…) (CAMÕES: 1978, 242) (sublinhados nossos)

Observamos que o que está em causa, aqui, é a expressão latente da líbido, puro desejo, principalmente, através da metonímia "(…) e logo presa/ a vontade senti de tal maneira (…)".

É, igualmente, de superlativo interesse a ocorrência do Presente "sinto", no último verso, porque nos remeterá para a opinião, muito idiossincrática, quanto ao carácter *plégico* da metamorfose do gigante em pedra e "áspero mato", conforme veremos, brevemente.

Do mesmo molde, igual interpretação se opera na estância 53, quando o gigante afirma,

> (…) Como fosse impossíbil alcançá-la, /Pola grandeza feia de meu gesto, /Determinei por armas de tomá-la (…) (CAMÕES: 1978, 242) (sublinhados nossos),

ou seja, sendo impossível forçar Tétis (violentá-la/violá-la, para sermos mais precisos), se entendermos 'gesto' pelo seu significado contemporâneo de 'atitude' (HOUAISS: 2015, 1984), o gigante opta por uma estratégia belicista, para a conquistar.

Nada disto constitui novidade, nesta isotopia, se tivermos em conta exemplos mitológicos ou lendários, como, a título ilustrativo, o célebre episódio do rapto das Sabinas: Tito Lívio, em *Ab urbe condita*, legitima a violência dos latinos perante as citadas mulheres como um *argumento demográfico-existencial*, para suprir a falta de população e a necessidade de sobrevivência (ZAGO: 2016, 149).

O que é radicalmente singular é a forma como Camões sanciona esta prática, aproximando-o de uma ética hodierna, porque, talvez, nas palavras de Carlos Ascenso André, o mesmo seja "(…) um cantor do amor e da beleza feminina (…)" (ANDRÉ: 2006, 36).

A dimensão de infortúnio amoroso, *per se*, é-nos descrita quando o Adamastor, "preso de amor e de desejo" (ANDRÉ: 2006, 38), faz menção do que lhe coube em sorte:

55
(…) Já néscio, já da guerra desistindo,
Ũa noite, de Dóris prometida,
Me aparece de longe o gesto lindo
Da branca Tétis, única, despida.
Como doudo corri de longe, abrindo
Os braços pera aquela que era vida
Deste corpo, e começo os olhos belos
A lhe beijar, as faces e os cabelos. (…) (CAMÕES: 1978, 243) (sublinhados nossos)

Note-se, nesta estância, o progressivo afastamento da matriz puramente carnal para um estado de enamoramento, mormente traduzido pela hipérbole "(…) abrindo/os braços pera aquela que era vida/deste corpo (…)", o que, metaforicamente, parece indiciar que a metonímia "vida", melhor, a falta desta, irá potenciar: sem a sua substância, Adamastor extinguir-se-á e o seu *rigor mortis* não será mera expressão de linguagem médica.

Nas estâncias seguintes, efectiva-se o progressivo castigo infligido ao gigante, pelo seu duplo atrevimento (a tentativa de abuso da ninfa e a rebelião contra os Deuses):

56
(…)
(…) crendo ter nos braços quem amava,
Abraçado me achei cum duro monte
De áspero mato e de espessura brava.
Estando cum penedo fronte a fronte,
Qu'eu polo rosto angélico apertava,
Não fiquei homem, não; mas mudo e quedo
E, junto dum penedo, outro penedo!

57
(…)
Daqui me parto, irado e quási insano
Da mágoa e da desonra ali passada,
A buscar outro mundo, onde não visse
Quem de meu pranto e de meu mal se risse.

58
Eram já neste tempo meus Irmãos
Vencidos e em miséria extrema postos,
(…)
Eu, que chorando andava meus desgostos,
Comecei a sentir do Fado imigo,
Por meus atrevimentos, o castigo:

59
Converte-se-me a carne em terra dura;
Em penedos os ossos se fizeram;
Estes membros que vês, e esta figura,
Por estas longas águas se estenderam.
Enfim, minha grandíssima estatura
Neste remoto Cabo converteram
Os Deuses; e, por mais dobradas mágoas,
Me anda Tétis cercando destas águas (…).
(CAMÕES: 1978, 243-244) (sublinhados nossos)

O nosso segundo argumento é que a partir do momento em que se verifica a passagem para o enamoramento e posterior castigo, "crendo ter nos braços quem amava (…)/(…) Ó Ninfa, a mais formosa do Oceano/(…)Que custava ter-me neste engano(…)?(…)", é que a sua *coyta d'amor* (COSTA: 2019, 37) não é de um acto pretérito, mas, antes, daquilo que continua a sentir.

Especifiquemos: Adamastor não se contenta com a perda de Tétis e subsequente sofrimento, conforme, por exemplo, a personagem Orfeu, na ópera homónima de Monteverdi, quando fica sem Eurídice, porque o que ele já ama é "(…) a visão de SI MESMO exibindo o seu amor por ela. (…)" (ZIZEK: 2007: 11), ou seja, há *um gozo narcísico* em Orfeu que não pode ser atribuído ao Adamastor. E porquê?

Porque, como dissemos, a ocorrência verbal no Presente do Indicativo, no verso "(…) que inda não sinto cousa que mais queira (…)", aliado a "(…) me anda Tétis cercando destas águas (…)", faz crer que o Titã continuará a desejar/amar a ninfa — a sua mágoa é de não a poder alcançar.

A sua metamorfose justifica-se, deste modo, pelo duplo castigo: uma lição efectiva pela afronta aos Deuses e uma impossibilidade de ter Tétis, persistindo o seu omnipresente desejo…petrificado, sob a forma de um metafórico eterno priapismo,

> (…) Priapism is defined as a persistent erection due to abnormal mechanisms regulating penile tumescence, rigidity, and flaccidity.(…) (MOUSSA: 2022, 237) (sublinhados nossos)

Se atendermos à simbologia de 'penedos', constatamos que está implícito um sema de 'rigidez/dureza', associado a esta patologia.

Em suma, lançamos, em jeito de conclusão (relativamente ao específico texto camoniano, que nos propusemos analisar), a seguinte pergunta — O que será mais cruel: o castigo ou a *eterna sarça ardente*, para sempre inconsumível e não consumada?

No que concerne ao "Lamento della Ninfa", observemos:

a 3, doi tenori e basso

Non havea Febo ancora
recato al mondo il dì,
Ch'una donzella fuora
del proprio albergo uscì;
Sul pallidetto volto
scorgease il suo dolor,
Spesso gli venia sciolto
un gran sospir dal cor;
Sì calpestando fiori,
errava hor qua hor là;
I suoi perduti amori
così piangendo va:

4 voci: canto, doi tenori e basso

Amor
(dicea)
Amor
(il ciel mirando, il pie fermo)
Amor, Amor,
Dov è la fè
Ch'el traditor
giurò?
(miserella)
Fa che ritorni il mio
amor com'ei pur fu,
o tu m'ancidi ch'io
non mi tormenti più
(miserella ah più, no,
tanto gel soffrir non può)
Non vo' più ch'ei sospiri
Se non lontan da me,
Che i martiri
più non dirammi affé
(Ah miserella
Ah più non so)
Perchè di lui mi struggo
Tutt'orgoglioso sta:
Che si s'el fuggo
Ancor mi pregherà
(miserella, ah, più, no
tanto gel soffrir non può
Se ciglio ha più sereno
Colei ch'el mio non è,
Già non rinchiude in seno
Amor si bella fè
(miserella, ah, più, no
tanto gel soffrir non può)
Né mai sì dolci baci
Da quella bocca havrai
Né più soavi. Ah taci
Taci, che troppo il sai.
(miserella)

a 3, doi tenori e basso

Sì tra sdegnosi pianti
Spargea le voci al ciel:
Così ne'cori amanti
Mesce Amor fiamma e gel. (MONTEVERDI:1638)

No atinente a esta peça, podemos constatar que há também uma identificação com a personagem Camoniana, na medida em que ambos formatam o conceito de 'amantes traídos/abandonados'; no entanto, gostaríamos de fazer, previamente, um breve excurso sobre o 'Lamento' e 'Melancolia', conceitos, para o caso, indissociáveis.

No século XVII, na ópera Veneziana, o "Lamento" ocupou um lugar central, enquanto novo espectáculo público (KUBO: 2012, 9), sofrendo influência conceptual

de matriz greco-latina (Virgílio, Ovídio e Eurípedes) e apresentava, normalmente, a tristeza acompanhada por efeito contraditórios, como a cólera, raiva, ciúme e desejo, expressos de forma excessiva — nesse sentido, há uma fixação pelo objecto que causou o sofrimento.

Em acréscimo, os comportamentos excessivos, a fixação pelo objecto configuravam uma espécie de loucura que, no século XVII, estava associada à *Melancolia*, cuja génese remontava a Hipócrates e à sua 'teoria dos humores', sendo que a melancolia era causada pelo excesso de "bile negra".

No citado século, o conceito expandiu-se com a ligação da já referida 'teoria dos humores' à investigação no âmbito da loucura, produzindo-se tratadística capital, como o célebre The *Anatomy of Melancholy* (1621), de Robert Burton.

Assim, dada a sua natureza psicossomática, era frequente encontrar melancolia causada pela morte de um ente querido, como pelo seu abandono (tema eleito dos *Lamentos* do séc. XVII).

Em concreto, a *melancolia amorosa* ou a *melancolia erótica* era causada pelo amor, pela sua perda, abandono, traição ou desprezo e os seus sintomas consistiam em tristeza, medo, distúrbios do pensamento e ideias fixas, cujo elemento identitário era a obsessão em torno do objecto de desejo (KUBO: 2012, 11).

Assim, o "Lamento della Ninfa" e o "Lamento d'Arianna" podem ser considerados como *exempla* que forneceu o padrão para obras posteriores, quer a nível de 'lamento', quer a nível de 'melancolia amorosa/erótica'.

Assim, nas palavras de Théodora Psychoyou,

> (…) le célèbre *Lamento della Ninfa* de Claudio Monteverdi, qualifié, dans son sous-titre, in *genero rappresentativo*, est particulièrement emblématique. Cette mention, «en genre representif», signale l'intention théâtrale explicitement demandée par le compositeur: disposé en trois sections (…) réunit trois voix d'hommes qui portent une parole narrative, et une voix de femme qui tient un rôle, qui représente littéralement la ninfa; tout accomagnés de la basse continue. Le *Lamento*, à propement parler, contruit sur une basse obstinée d'un tétracorde(…) occupe la section centrale. Il est encandré d'un exorde et d'une conclusion narratifs chantés par les voix d'hommes (…). (PSYCHOYOU: 2017, 22) (sublinhados nossos)

Logo na primeira estrofe, temos um comentário, em paráfrase, do *coro* (dos três homens), introduzindo a ninfa e o seu estado:

Non havea Febo ancora
recato al mondo il dì,
Ch'una donzella fuora
del proprio albergo uscì;

Sul pallidetto volto
scorgease il suo dolor,
Spesso gli venia sciolto
un gran sospir dal cor;

Sì calpestando fiori,
errava hor qua hor là;
I suoi perduti amori
così piangendo va (…) (MONTEVERDI: 1638) (sublinhados nossos)

Note-se, desde logo, que a sua descrição física, "(…) pallidetto volto (…)", e o seu estado, "(…) scorgease il sua dolor(…)" e "venia sciolto/ un gran sospir dal cor(…)", remetem-nos para um quadro de *melancolia*, de tristeza, segundo características conceptuais inerentes, conforme mencionamos, *supra.*

Musicalmente, estas ideias são-nos transmitidas pelos compassos iniciais que

> (…) são marcados pelo ritmo mais lento, em que as semibreves correspondem às sílabas alongadas das palavras. As notas decrescentes parecem anunciar a tristeza da donzela, em cujo rosto pálido se percebia a dor, confirmada pelos suspiros que emitia. (…). (CHAUVIN: 2025, 28)

Adicionalmente, a imagem (…) "si calpestando fiori/errava hor qua hor là(…)", "(…) com uma profusão de notas em colcheia(…)" (CHAUVIN:2025, 28), remete, igualmente, para a alienação, mercê da perda do objecto amado e sua consequente fixação, típica da melancolia amorosa.

No seu discurso, que deve ser cantado com o máximo de expressividade, com "(…) a tempo del'afetto del animo (…)" (PSYCHOYOU: 2017, 24), a ninfa começa por invocar o "Amor", justificando o motivo do seu sofrimento e desvario — o "traditor", que lhe jurou constância amorosa ("dov'è la fè") e cujo abandono se deveu ao aparecimento de um novo elemento feminino:

(…) Se ciglio ha più sereno
Colei ch'el mio non è,
Già non rinchiude in seno
Amor si bella fè (…). (MONTEVERDI: 1638) (sublinhados nossos)

Podemos, desta forma, ver um aspecto semelhante ao do Adamastor: os dois amantes foram rejeitados, ainda que, no caso da ninfa Monteverdiana, tenha havido uma prévia, efémera relação amorosa.

Na mesma senda, a putativa substituta não lhe dá a mesma fidelidade amorosa, "(…) Già non rinchiude in seno/ Amor si bella fè (…)", nem mesmo, a nível sensual, será exímia como a ninfa, "(…) Né mai sì dolci baci/Da quella bocca havrai/Né più soavi./…)".

Ora, verificamos aqui que os obsessivos argumentos da ninfa (para que o amante reconheça a dimensão do seu erro, com esperança de redenção) se enquadram, em rigor, na descrição dos sintomas/efeitos da *melancolia amorosa/erótica*.

Concorre, igualmente, para essa tipificação, a expressão de comportamentos delirantes, como seja equacionar indiferença, como patética, desesperada e derradeira tentativa para o reconquistar, "(…) Che si s'el fuggo/Ancor mi pregherà(…)", ou quando pede ao "Amor" que ponha fim à sua vida, acabando com o seu sofrimento: "(…) o tu m'ancidi ch'io/non mi tormenti più (…)". (MONTEVERDI:1638)

A nível de tessitura musical, a reiteração de "Miserella", feita pelo coro, e a alteração de notas de maior ou menor duração (semibreves, mínimas e colcheias) traduzem a oscilação dos afectos (dor e cólera) da ninfa.

Este comportamento obsessivo, dentro da dinâmica do *Lamento amoroso/erótico*, foi alvo de um particular estudo, feito pela musicóloga Susan McClary, que, de modo vanguardista, considerou esta peça como a primeira cena de loucura da Música: o que gera a insanidade da ninfa é a sua fixação na memória de um amante que a despertou sexualmente e que a negligenciou, deixando-a sem outra alternativa a não ser a obsessão, a *loucura* (MCCLARY: 1991, 86).

Sem questionar as observações (aliás, na estreita concordância com os predicados que subjazem à *Melancolia*), o nosso entendimento, pedindo empréstimo a linguagem psicanalítica, é o de que a ninfa Monteverdiana, num momento de pura exasperação, não está disposta a aceitar o *fracasso* da *sublimação* amorosa (ZIZEK: 2007, 13), ou seja, a ninfa não se contenta com a 'substituição'(vide 'perda'), pelo lúgubre canto da sua miséria, antes prefere morrer, muito embora *cante , et pour cause*, o seu infortúnio: "(…) o tu m'ancidi ch'io / non mi tormenti piu (…)". (MONTEVERDI:1638)

Nesse sentido, há uma aproximação entre as duas personagens, visto que ambas rejeitam a *sublimação* e não aceitam o *gozo narcísico* do seu sofrimento — Adamastor porque ainda tem a ninfa como objecto de desejo e a protagonista do *Lamento* porque quer o regresso do seu amado ou morrer, "(…) Fa chi ritorni il mio/amor (…) o tu m'ancidi ch'io / non mi tormenti piu". (MONTEVERDI:1638)

III. *A NINFA QUE SABIA DEMAIS*

Chegados a este ponto, gostaríamos de dedicar uma breve reflexão sobre *o modus agendi* da Ninfa Tétis, por considerarmos que o argumento da sua 'perversidade' (ANDRÉ: 2006, 38), ainda que legítimo, não colhe.

Seguindo uma perspectiva de análise puramente do ponto de vista da personagem, a sua acção é pautada não por 'perversidade', mas, sim, por prudência ou por uma resposta de *reflexo condicionado*.

Como dissemos, se atendermos ao significado contemporâneo do vocábulo 'gesto', em

> (…) Como fosse impossíbil alcançá-la, /Pola grandeza feia de meu gesto, /Determinei por armas de tomá-la (…) (CAMÕES: 1978, 242) (sublinhados nossos),

constatamos, recorrendo à terminologia jurídica, que há uma *dupla conforme*, na medida em que, semanticamente, existe uma reiterada intenção do Adamastor de conquistar a ninfa, sem consentimento.

Consequentemente, a reacção da mesma só pode ser entendida como uma forma de salvaguarda; deste modo, o seu discurso é, antes de mais, uma fundamentação de defesa *da honra* (com tudo o que é/está implícito na expressão).

Não obstante, a *inexacta* dupla adjectivação (não o é, em *strictu sensu*) em discurso indirecto, que introduz a resposta de Tétis, pode sustentar a 'perversidade' da mesma:

> Mas ela, cum fermoso riso honesto,
> Respondeu: — «Qual será o amor bastante
> De Ninfa, que sustente o dum Gigante? (…) (CAMÕES: 1978, 242) (sublinhados nossos)

O atributo *honesto* pode ter um valor polissémico, satisfazendo as nossas pretensões: "honesto" como "verdadeiro", "sincero" ou "honesto", porém, entendido com sentido metaforicamente antitético, como 'astuto, ardiloso e irónico', o que antecipa o *modus operandi* de Dóris e Tétis, quanto à punição do gigante.

Aceitando tanto o primeiro como o segundo significado (antitético) — afinal, em concordância com a hermenêutica canónica sobre a citada 'perversidade" das duas personagens femininas —, não será despiciendo considerar que o único (mas cabalíssimo!) argumento da ninfa é flagrantemente exemplar, inviabilizando qualquer tentativa de união, sendo que existe una manifesta e notória incompatibilidade sexual, conforme podemos ver em "(…) Qual será o amor bastante/ De Ninfa, que sustente o dum Gigante? (…)". (CAMÕES: 1978, 242)

Nesta perspectiva, o génio de Camões consiste em defender e validar/valorizar um comportamento, que hoje diríamos de feminista *avant la lettre*, segundo concepções de Camille Paglia,

> (…) O homem tem dominado tradicionalmente a esfera social; o feminismo lhe diz para sair do poder.
>
> Mas a mulher domina a esfera sexual e emocional, e nisso não tem rival. A ideologia de vítima, uma caricatura da história social, bloqueia à mulher o reconhecimento do seu domínio na esfera mais profunda e importante (…). (PAGLIA: 1996, 73) (sublinhados nossos)

Tétis não se vitimiza ou submete perante o gigante: na sua radical recusa, age de forma responsável e giza um esquema punitivo-defensivo, assumindo sempre um carácter intimorato, sendo que é essa leitura que julgamos pertinente no verso

> Me anda Tétis cercando destas águas (…). (CAMÕES: 1978, 244) (sublinhados nossos),

ainda que, obviamente, uma certa dose de sadismo esteja presente, justamente, porque reconhece, enquanto mulher e, parafraseando as palavras da ensaísta de *Sexual Personae*, o "seu domínio na esfera mais profunda e importante".

Por conseguinte, podemos concluir que a nossa *reabilitação* da ninfa Camoniana a coloca nos *antípodas* da Monteverdiana: entre 'acção' e 'inacção', entre 'saber demais' e 'agir de menos' se sela todo o percurso/destino das duas personagens. E a personagem musical só poderia agir nesta conformidade, caso contrário, isso constituiria um *harakiri* aos próprios rudimentos que presidem ao *Lamento*.

IV. CONCLUSÃO *OU MISERERE* PARA OS AMANTES DESAFORTUNADOS

Conforme vimos, partindo de uma análise comparativa, existe, desde logo, entre o Adamastor e a ninfa Monteverdiana, uma primeira grande aproximação, a nível de isotopia temática, do 'malogro amoroso'.

Além disso, o Adamastor também pode ser considerado como um exemplo alinhado com o conceito de *Melancolia*, desde logo, pela sua descrição física:

> 39
> (…) Não acabava, quando ũa figura
> Se nos mostra no ar, robusta e válida,
> De disforme e grandíssima estatura;
> O rosto carregado, a barba esquálida,
> Os olhos encovados, e a postura
> Medonha e má e a cor terrena e pálida;
> Cheios de terra e crespos os cabelos,
> A boca negra, os dentes amarelos. (…) (CAMÕES: 1978, 238) (Sublinhados nossos)

Desde logo, a sua figura satisfaz uma concepção de *Melancolia*, como excesso de 'bile negra' (BLACKMORE: 2003, 110), conforme referido.

Num segundo momento, a dor, a perda da ninfa Tétis, melhor, o amor não correspondido são o motivo de um discurso pesaroso e insano, que se encaixa, perfeitamente, na definição de *melancolia amorosa/erótica*. (BLACKMORE: 2003, 11)

Num terceiro momento, o próprio *solilóquio dolente* do gigante, a nível semiótico, com as suas exclamações, "(…) Oh que não sei de nojo como o conte! (…)", duplas adjectivações como "(…) irado e quase insano (…)", bem como a inserção do atributo "medonho" e da expressão "sonoro bramindo", ao finalizar o relato, no episódio,

> 60
> (…) Assi contava; e, cum medonho choro,
> Súbito d'ante os olhos se apartou;
> Desfez-se a nuvem negra, e cum sonoro
> Bramido muito longe o mar soou (…). (CAMÕES: 1978, 245),

tornam o texto Camoniano em *ut musica poesis*, ilustrando, num feliz encontro, os preceitos Monteverdianos de *Lamento* e de *stilo concitato*.

Num derradeiro momento, gostaríamos de reiterar a singularidade *da ninfa perversa* Tétis que, controversamente, poderia funcionar, antecipadamente, como uma *paródia* à peça do compositor cremonense, isto é, se entendermos a repetição do texto, como uma distância crítica entre o seminal e o parodiado, produzindo uma síntese bitextual, reforçado o seu carácter de *diferença*, não *semelhança*. (HUTCHEON: 1989, 47-54)

Além disso, Tétis pode operar como um contraposto realista à "coyta d'amor" da sua congénere Monteverdiana, mas entendemos que talvez seja pura especulação, tendo em conta que não nutre qualquer tipo de sentimento pelo gigante.

Ainda assim, vejamos o seguinte esquema que poderá aduzir as razões de uma "possível paródia":

Tétis	**Ninfa Monteverdiana**
— tem que desprezar o amor do Adamastor;	— desprezada (também sexualmente) pelo amante;
— tem que rejeitar as solicitações e abandonar o gigante;	— abandono do amante;
— discurso realista que inviabiliza a relação amorosa;	— discurso excessivo que redunda no desejo do retorno do amado e/ ou na morte;
— escapa ao Titã.	— não escapa à dor.

Em conclusão, talvez ao Adamastor e à protagonista do *Lamento* homónimo tivesse sido melhor terem a iniciativa de uma outra ninfa, Sibela, protagonista de um curiosíssimo soneto Camoniano, e roubar as flechas do Cupido (mas tal, com sabemos, não foi possível, para sua mísera condição):

> Num bosque que das Ninfas se habitava
> Sibela, Ninfa linda, andava um dia;
> E subida numa árvore sombria,
> As amarelas flores apanhava.
>
> Cupido, que ali sempre costumava
> A vir passar a sesta à sombra fria,
> Num ramo o arco e setas que trazia,
> Antes que adormecesse, pendurava.
>
> A ninfa, como idóneo tempo vira
> Para tamanha empresa, não dilata,
> Mas com as armas foge ao moço esquivo.
>
> As setas traz nos olhos, com que tira:
> Ó pastores! Fugi, que a todos mata,
> Senão a mim, que de matar-me vivo. (CAMÕES: 2012, 84)

BIBLIOGRAFIA ACTIVA

CAMÕES, Luís Vaz de (1978 [1572]). *Os Lusíadas*. Porto: Livraria Figueirinhas.

MONTEVERDI, Claudio (1638). *Madrigali Guerrieri et Amorosi*. Venetia, Alessandro Vicentini, disponível em https://www.lieder.net/lieder/assemble_texts.html?SongCycleId=2805.

BIBLIOGRAFIA PASSIVA

ANDRÉ, Carlos Ascenso (2006). *Ao contrário de Virgílio: reflexões sobre o feminino n'Os Lusíadas.* «Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas». vol. 6, 33-50.

BERNARDES, José Augusto Cardoso (2011). *Adamastor (Episódio do)*. In SILVA, Vítor Aguiar e (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*. Lisboa: Caminho, pp. 18-20.

BLACKMORE, J. (2003). *Africa and the Epic Imagination of Camões*. «Portuguese Literary and Cultural Studies», 9, 107-116.

CAMÕES, Luís Vaz de (2012). *Sonetos*. Lisboa: Atlântida Press.

CHAUVIN, Jean Pierre (2025). *O Lamento Amoroso, Segundo Claudio Giovanni Monteverdi e Manuel Botelho Oliveira*. «Saber Acadêmico», n.º 35, 23-34.

COSTA, Mariana (2019). *Das Metamorfoses do Amor n'Os Lusíadas: Arma-Amar.* «Abril: Revista do Estudos de Literatura Portuguesa e Africana – NEPA UFF», 29-41.

HOUAISS, Antônio (2015). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 6 vols.

HUTCHEON, Linda (1989). *Uma Teoria da Paródia.* Lisboa: Edições 70.

KUBO, Viviane Alves (2013). *A Melancolia Erótica no Lamento de Prócris da Ópera Gli Amore di Apollo e Dafne (1640) de Giovanni Francesco Busenello e Francesco Cavalli.* «Música Hodie». v. 12, n. 2, 8-23.

LEMOS, Maya Suemi (2011). *Madrigali Guerrieri et Amorosi: o livro oxímoro de Claudio Monteverdi*. «Terceira Margem», n.º 25, 149-170.

MCCLARY, Susan (1991). *Feminine Endings: Music, Gender and Sexuality.* Minneapolis: University of Minnesota.

LOURENÇO, Frederico (2024). *Camões – Uma Antologia*. Lisboa: Quetzal.

MOUSSA, M. *et al*. (2022). *An update on the management algorithms of priapism during the last decade.* «Archivio Italiano di Urologia e Andrologia», 94, 2, 237-247.

PAGLIA, Camille (1996). *Vampes e Vadias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

PSYCHOYOU, Théodora (2017). *Un temps psychologique, nouveau paradigme musical au XVIIe siècle: le cas du Lamento della Ninfa de Claudio Monteverdi.* «Musicologies nouvelles – Les Temps de la musique», 4, 18-27.

REIS, Carlos (2025). *As personagens d'Os Lusíadas e as suas representações*. «Convergência Lusíada», número especial, 125-154.

ZAGO, Katherine (2016). *O Rapto das Sabinas: Amor e Poder em Tito Lívio e Ovídio*. «Língua, Literatura e Ensino», vol. 11, 141-151.

ZIZEK, S. (2008). *Lacrima Rerum*. Lisboa: Orfeu Negro.

ZIZEK, S. (2011). *O sexo de Orfeu*. «Artfilosofia», n.º 2, 11-16.

CORTEJOS, DESFILES, PARADAS, MANIFESTAÇÕES, PROCISSÕES: ALGUMAS REFLEXÕES OCASIONAIS[1]

por

Vítor Oliveira Jorge[2]

Resumo: Breves e despretensiosas notas — sobre rituais que envolvem deslocação no espaço social de grupos de pessoas em movimento, unidas por um motivo comum e seguindo trajetos que em geral se repetem ciclicamente — inspiradas por uma conferência de João Leal.

Palavras-chave: Rituais; Crenças; Movimentações cíclicas de grupos humanos no espaço.

Abstract: Brief, unpretentious notes — on rituals involving the movement of groups of people through social space, united by a common purpose and following routes that generally repeat themselves cyclically — inspired by a lecture by João Leal.

Keyworks: Rituals; Beliefs; The cyclical movements of human groups through space.

---

[1] Breves reflexões inspiradas de certo modo numa palestra do meu amigo, o conhecido antropólogo Prof. João Leal. O resumo desta palestra, que foi enviado pelo autor, é o seguinte: "Temática: A importância do vínculo entre ritual e espaço é conhecida. De acordo com Richard Schechner, esse vínculo pode organizar-se em torno de duas lógicas: a lógica da erupção — que se aplica a eventos localizados num espaço fixo determinado — e a lógica do movimento — que se aplica a eventos que não só não têm uma localização fixa, como estão eles próprios organizados em torno do movimento de pessoas (e de objetos simbólicos). Não são só as pessoas que se movem, mas o evento é ele próprio as pessoas a moverem-se. Apoiada em pesquisa de campo conduzida em Portugal e na América do Norte, esta comunicação visa proceder a uma abordagem comparativa de três performances organizadas de acordo com a lógica do movimento: a procissão, a parada, e a manifestação. Apesar dos seus diferentes conteúdos (religiosos, cívicos, e/ou éticos, políticos), argumentar-se-á que estes diferentes tipos de performances podem ser considerados como "transformações" no interior de um mesmo género performativo, cujas constantes e variações serão postas em evidência".

A palestra foi proferida na Faculdade de Letras do Porto no âmbito das palestras mensais da associação Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia – SPAE, em 14 de outubro de 2023, e publicada no YouTube (meu canal) aqui: https://www.youtube.com/watch?v=oIf2qT_-JXQ&t=33s (são 5 vídeos, dos quais este é o primeiro). Título: "PROCISSÃO, PARADA, MANIFESTAÇÃO". João Leal é investigador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA – FCSH-UNL). Investigador bem conhecido, tem pesquisado sobre ritual e performance — em particular sobre as Festas do Espírito Santo nos Açores, entre a diáspora açoriana na América do Norte e no Brasil — e sobre história da Antropologia em Portugal e no Brasil. É autor, entre outros, dos livros "As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social" (Dom Quixote), "Azorean Identity in Brazil and the United States: Arguments About History, Culture and Transnational Connections" (Tagus Press at the University of Massachusetts – Dartmouth) e "O Culto do Divino. Migrações e Transformações" (edições 70).

[2] Investigador integrado do IHC-FCSH-UNL. Agradeço ao amigo e colega Prof. Álvaro Campelo os úteis comentários feitos a estas modestas "notas ocasionais" sobre um tema vastíssimo que evidentemente não foi meu propósito desenvolver, no momento em que escrevo, mas tão só fazer uma espécie de pessoal "nota de rodapé" — passe a metáfora — à excelente palestra de João Leal.

Nestas notas parte-se de um princípio: o da utilidade teórica, explicativa, de unir, segundo um ou vários critérios, fenómenos díspares da vida social, conseguindo encontrar homologias entre tais fenómenos que são interessantes para a compreensão de cada um deles, mau grado a sua maior ou menor heterogeneidade sob diversos pontos de vista, incluindo o da génese de cada um e o da sua maior ou menor radicação em certa espontaneidade, versus a sua promoção ativa e empenhada, inclusivamente turístico-cultural, por parte dos poderes públicos. Muitas vezes acontece esta mudança de estatuto, por assim dizer, em que uma manifestação coletiva de início local — lembremo-nos do conhecido Congresso de Medicina Popular de Vilar de Perdizes, Montalegre[3], que começou nos anos 80 do século passado pela iniciativa de um pároco local e se transformou, pode dizer-se, num fenómeno de massas, chamando cada ano àquela aldeia, no final de agosto, autênticas multidões. Creio ter sido também esta, pelo menos em parte, a inspiração da palestra que nos foi apresentada pelo Prof. João Leal (referida na nota 1), embora enriquecida com um desígnio de teor "estruturalista"[4] que julgo o autor pretender desenvolver em ulteriores reflexões.

Quer abordemos, mesmo que de modo geral, a questão do **cortejo**, do **desfile**, da **parada**, da **manifestação** ou da **procissão**, encontramos em todas essas ações sociais, sobretudo do ponto de vista comportamental, um conjunto de características comuns, independentemente do diverso sentido, inspiração, motivação e objetivos de cada uma. Pressupõem uma junção de pessoas, em público, normalmente a partir de um local de reunião combinado, motivadas por uma qualquer razão ou convicção partilhada, implicando uma movimentação subsequente desses corpos humanos num sentido espacial em geral pré-fixado (com um ponto de partida e outro de chegada), e normalmente (com maior ou menor intensidade) representando uma ação para ser vista, não só obviamente pelos participantes entre si, mas também por outras pessoas exteriores à iniciativa. Em regra, um dos efeitos pretendidos é passar e/ou reafirmar, reativar, uma mensagem — seja ela comemorativa, festiva, reivindicativa, identitária/contestatária, de afirmação de poder, de crença, ou de manifestação de agrado/desagrado, protesto, e mesmo de dor — particular de um subgrupo, ou coletiva (em nome de, ou envolvendo toda uma comunidade).

---

[3] Organizado pelo conhecido P.e António Fontes, em cuja casa estive há muitos anos (e ainda, salvo erro, foi meu aluno numa disciplina da FLUP), na companhia do seu amigo e meu colega Carlos Alberto Ferreira de Almeida. É agora levado a cabo pela Associação de Defesa do Património de Vilar de Perdizes, Ecomuseu de Barroso e ANIMAR. Cf. https://www.animar-dl.pt/evento/39-congresso-de-medicina-popular/. Há muitos outros exemplos, por exemplo em arqueologia (ACDR de Freixo de Numão) em que, por iniciativa de uma figura local (neste caso, o Doutor António Sá Coixão), empenhada em pôr a "sua aldeia no mapa", uma de início pequena associação cresceu e acabou por ser enquadrada nos destinos "obrigatórios" de quem visita o concelho de Vila Nova de Foz Côa.

[4] Que a inspiração estruturalista, nomeadamente em antropologia, deixou a sua profunda marca (e ainda bem, na sua reação ao empirismo descritivista), está amplamente evidenciado, por exemplo, na obra do Prof. Philippe Descola (professor emérito do Colégio de França, Paris), e que se pode considerar o principal "discípulo", ou continuador, de Claude Lévi-Strauss, mas agora com uma abrangência mundial na temática da sua obra, por certo discutível, mas fascinante.

Estes movimentos seguem em geral percursos ou itinerários pré-fixados, tidos como "tradicionais", por vezes podendo demorar-se em locais considerados como carismáticos ou com forte carga simbólica pelos participantes, pelo que o seu formato, modo de consumação e aparência tendem a tornar-se cíclicos, repetitivos, ritualizados, embora adaptados às circunstâncias de cada presente. De tal modo assim é, que — relativamente agora a um desses tipos de fenómenos sociais — certas localidades e mesmo cidades decidiram até instituir espaços arquitetónicos próprios para os desfiles, como é o caso do Sambódromo do Rio de Janeiro,[5] o qual, universalmente conhecido, se liga ao Carnaval que é um espetáculo que atrai gente de todo o mundo, movida pela vontade de folia, se possível sem limites. Captação e integração, portanto, pelo poder público e económico, do que terá começado por ser um evento espontâneo de rua, popular na sua origem, e onde se pode expressar, por uns dias, no centro do acontecimento, toda uma camada social que normalmente vive excluída, cantonada à periferia social.

É caso para afirmar, com Deleuze, que a repetição — que tanto caracteriza estas expressões comunitárias, regularmente executadas durante momentos específicos do ano — está ligada à diferença, no sentido de que cada atualização destes atos rituais implica sempre algo de novo: não se trata de replicar uma generalidade (no sentido que o autor lhe dá), mas antes, como no teatro, de instalar um movimento[6].

Assim o desfile, cortejo, e parada[7] são, entre outras, ações coletivas de tipo performativo e com o referido carácter público mais ou menos acentuado (conforme se realizem num espaço aberto a todos os circunstantes ou, em alternativa, eventualmente reduzido a certas parcelas das comunidades ou coletividades), que têm cada uma as suas especificidades e variações, mas a que eu vou aludir aqui de forma muito genérica, teórica se se quiser. O seu interesse antropológico é evidente, mas, mesmo considerando-o de um ponto de vista muito geral, ele transborda largamente a antropologia em sentido estrito, para ser uma manifestação humana quase comum a todos os povos, épocas e espaços geográficos que conhecemos. De facto, sem estas ações não havia comunidade, por pequena ou

[5] Já outras, como o Porto, Portugal, inventaram um Queimódromo, onde, por ocasião da Queima das Fitas, ocorrem vários concertos, em vários palcos; se aqui não se trata de um cortejo, como o da própria Queima que desfila pelo centro da urbe, a imprensa dá conta de como as multidões quer ali se juntam, em múltiplos meios de transporte, podem lá chegar, durante este acontecimento que mobiliza toda a cidade. Em Lisboa o tradicional palco para desfiles, reivindicativos ou festivos (as "marchas populares") é, como tradicionalmente sabido, a Av. da Liberdade. Também ocorrem com frequência, nos nossos dias, acontecimentos coletivos de tipo desportivo, mas informal, onde se inscreve para correr quem quer, em cima de pontes ou de vias principais das cidades. Numa vida social, espartilhada entre casa e emprego, e tantas vezes solitária, a junção, no mesmo evento, de muitos solitários, tem grande aceitação e é motivo de entusiasmo público, propagado pelos media.

[6] Cf. Gilles Deleuze, "Diferença e Repetição", Rio de Janeiro, ed. Paz & Terra, 2025, 7.ª edição.

[7] Recorrendo expeditamente à IA da Google, temos esta explicação, de onde destaco apenas o que mais nos interessa aqui: "Um desfile é um evento organizado onde pessoas, veículos ou objetos se movem em fila ou marcha coordenada por um percurso, geralmente em ruas ou espaços abertos. Funciona como uma exibição,

embrionária que fosse, pois são elas que contribuem fortemente para o seu fabrico e periódico reforço. A este nível muito geral, a sua exposição exaustiva e o seu estudo comparativo seriam obra só acessível a um imenso coletivo de autores, por exemplo reunido em congresso internacional. Evidentemente, o objetivo destas minhas breves notas é incomparável e infinitamente mais modesto.

De facto, todas as sociedades históricas, isto é, genericamente já providas de uma organização estatal ou pré-estatal, e portanto com uma hierarquização social, uma certa dimensão em termos populacionais e territoriais, manifestações solenes de carácter religioso, uma burocracia ligada a um poder centralizado, e quase sempre com um domínio da escrita reservado às elites políticas e económicas, realizaram e continuam a realizar eventos coletivos, de tipos muito diversos, alguns dos quais aqui me permito agrupar sob as designações — pouco precisas, é certo — mencionadas no título deste texto. Mas, se aceitarmos essas designações propositadamente convencionais, elas já não estariam ausentes na pré-história, o que nos é permitido deduzir a partir da análise detalhada de uma miríade de arquiteturas que têm sido estudadas por toda a parte. E não só: se para haver comunidade — mesmo de um pequeno grupo de boximanes, por exemplo — tem de haver momentos de "passagem para outra uma realidade" (dança coletiva em volta de uma pequena fogueira, por exemplo) é evidente que o comportamento humano, pelo menos a partir do Paleolítico Recente e da imensidão de signos que nos deixou, inscritos em variados suportes, pressupunha a existência de rituais coletivos mais

celebração, comemoração ou apresentação de modelos (moda), carruagens, militares ou bandas marciais. Principais características e tipos de desfile: Finalidade**:** Pode ser comemorativo, solene (militar), artístico (Carnaval) ou comercial (moda). (…) Desfile Militar: Marcha ordenada de soldados ou veículos para exibir força ou celebrar datas. Cortejo/Parada: Procissões comemorativas que utilizam carros alegóricos ou bandas. Movimento: Caracteriza-se pela sucessão de pessoas ou objetos em fila, um após o outro. O termo também pode referir-se ao ato de "desfilar" ou passar em fila".

Recorrendo igualmente à IA da Google, encontramos para "cortejo" os seguintes elementos genéricos, de entre os quais seleciono os que importam aqui: "Cortejo refere-se ao acompanhamento cerimonial de alguém (séquito, procissão ou desfile) (…) Como sinónimos, destacam-se: séquito, comitiva, procissão, desfile (…). Principais usos e exemplos de "Cortejo": Cerimonial (Séquito/Procissão): (…) Cortejo fúnebre: A procissão que acompanha o caixão até ao local de enterro. Cortejo histórico/etnográfico: Desfile organizado em romarias, como na Romaria d'Agonia". Restringindo-me à conclusão final da definição da IA: "Em suma, é uma comitiva pomposa ou o acompanhamento a alguém para lhe prestar homenagem (…). Quanto à etimologia da palavra cortejo, e perguntando de novo à IA, temos: "A palavra cortejo tem origem no italiano *corteggio*, significando "séquito" ou "desfile"**.** Este termo deriva de *corte* (do latim *cors*), referindo-se inicialmente ao grupo que acompanhava um soberano ou pessoas próximas à corte. Evoluiu para descrever um acompanhamento cerimonial, procissão, ou o ato de galantear. Detalhes da Etimologia: Origem: italiano *corteggio*, significando séquito ou escolta de honra. Raiz: Deriva de *corte* (local fechado, pátio) e do verbo *cortejar* (italiano *corteggiare*), que significava originalmente frequentar a corte real. Evolução Semântica: A passagem de "grupo da corte" para o sentido atual de comitiva pomposa ou procissão (como em *cortejo fúnebre*). Significados Atuais: Séquito/Comitiva: Acompanhamento solene ou comitiva de pessoas. Procissão: Reunião formal de pessoas (…)".

"Parada [é de novo a IA a ajudar-nos, de forma seletiva como nas definições anteriores, escolhendo o que para aqui interessa] pode significar (…) um desfile (militar/LGBT)".

ou menos estandardizados. Ou seja, de seres humanos que já eram tão psiquicamente complexos como nós, hoje.

Tais seres necessitam de interrupções da sua atividade rotineira "prática", dirigida à subsistência ou mesmo à acumulação de excedentes e/ou riqueza, e, portanto, de cerimoniais que estabeleçam um corte com o quotidiano no tempo e/ou no espaço, e permitam, pelo ritual ou performance (conceitos também algo vagos, ou com conotações muito amplas, admito) a afirmação coletiva de algo que está muito para além da satisfação das necessidades que caracterizam os animais. O ser humano é um ser do desejo, da pulsão, do excesso, e não do simples instinto. Neste sentido, é através do aparentemente "inútil" e mesmo de um dispêndio de energia no supostamente "acessório" que as comunidades humanas se mantêm, mesmo quando vivem num estado que pode conhecer momentos de conflito latente (ou patente), interno, ou relativo a comunidades vizinhas.

Sem o entendimento, plenamente obtido a partir dos inícios do século XX com Freud, da complexidade psíquica, implicando a descoberta do inconsciente, não é compreensível qualquer expressão, individual ou coletiva, do humano. Não deixa de ser surpreendente que a humanidade (tomada agora ao nível do Homo sapiens) tenha tido que passar por uma história tão longa, milenar, cheia de tantas "descobertas" técnico-científicas que foram suavizando a dificuldade da vida (outras, bem o sabemos, só a complicaram), para finalmente perceber que nem a psicologia (superada pela psicanálise freudiana-lacaniana), nem a neurologia (esta última em constante desenvolvimento graças à tecnologia), são bastantes para compreender a própria especificidade do ser humano, operada numa espécie de "dobragem" do entendimento para "dentro de si mesmo": a evidência de que o mais importante na nossa conduta nos é por definição inacessível[8], e diferente, singular, de indivíduo para indivíduo, apesar de na atividade do dia a dia não nos darmos conta disso. Claro que as "sociedades complexas" só se conseguiram organizar com base em "exterioridades", em regras e leis que o direito corporiza, e que são invenções (ficções comummente aceites) fundamentais para que possamos viver em comum. E isto tem tudo a ver com o que gostaria de mencionar aqui sobre o que, para simplificar, propus denominar "cortejos", "desfiles" e "paradas", etc.

[8] Nisso e em tantas outras coisas o século XX estabeleceu um corte bastante grande com o século anterior, aquele (séc. XIX) cheio de confiança no "progresso" tecnológico e social… passámos a conceber a realidade física como algo muito mais complexo e "invisível", e a humanidade como uma realidade que não caminha teleologicamente para nenhum "paraíso" civilizacional, mas pode, mesmo nas nações mais cultas, desenvolver fenómenos horrendos, como foram o Holocausto, as guerras, os milhões de indivíduos enviados para a morte nas ditaduras, e, através da destruição dos ecossistemas e do perigo iminente de uma guerra atómica, esta espécie que se designou a si própria como sapiens arrisca-se a determinar a própria morte coletiva de si mesma. O otimismo e a confiança na humanidade perderam-se para sempre, a não ser quiçá em certos espíritos ingénuos, ou eventualmente crentes numa existência espiritual após a morte, o que não deixa de ser consolador. As crenças, elementos ideológicos, dão sentido à vida que, crua e realisticamente, é pautada pelo dinheiro, o fetiche condutor da existência real dos seres humanos no capitalismo.

Se na nossa sociedade moderna, que tão bem Debord caracterizou como "sociedade do espetáculo"[9], com frequência quem atua numa qualquer performance (praticada em palco, como a música, o teatro ou o bailado por exemplo) está a fazê-lo para um público devidamente alinhado em cadeiras, distribuídas por plateias e balcões, em modo de escuta atenta, etc., antes da época moderna e ao longo dos tempos anteriores a ela (com exceções, como a do teatro greco-romano) essa dicotomia entre "apresentadores", atores ativos, e público, constituído por elementos passivos e (nas sociedades contemporâneas) na maior parte anónimos, praticamente não existia.

É bem sabido como o teatro moderno, com a sua "quarta parede" (público) é uma invenção da burguesia que ascendeu ao poder a partir de finais do século XVIII, e como essa passividade de quem simplesmente assiste, numa espacialidade previamente arquitetada para o efeito, tem sido tentativamente posta em causa por vários autores[10], rompendo a divisão palco/plateia (o efeito de representação) e até trazendo para a rua e para a vida comum, incluindo a das classes ditas populares, as "artes performativas".

Nessa atitude há talvez, pelo menos em muitos casos, a intenção, eventualmente nostálgica, de voltar a um passado longínquo no qual esta dicotomia não existia, e era toda a comunidade, ou uma parcela dela, que vivia o evento, simultaneamente produzindo-o e presenciando-o, como ocorre ainda hoje localmente em inúmeras festividades, romarias, procissões, etc., em que toda a gente participa, muitas vezes desde a preparação do evento até à sua consecução (incluindo as "arrumações" finais do espaço onde se produz), apesar da divisão de tarefas e de hierarquias aí também presentes. O "teatro" — no sentido alargado de uma performance pública, com sentido laico ou religioso, como espaço específico e "máquina" de representação (representação essa que, aliás, visa em última análise subverter…) — não se tinha então descolado (e em certos casos específicos ainda continuará assim, mas são raros) da vida coletiva, da afirmação da comunidade como um todo, e não procurava tanto um efeito puramente estético, como um objetivo afetivo, ou catártico, muito "profundo" e envolvente, de comunhão entre todas as pessoas, de diluição (pelo menos momentânea) de tensões coletivas, independentemente do "papel" desempenhado por cada elemento nessa encenação comunitária.

O que me importa muito acentuar aqui é, como elemento essencial, o movimento, a pé e em grupo, das pessoas, a marcha, a caminhada, motivada por uma causa ou por uma ordem (marcha militar, por exemplo) que as une.

Ora a caminhada é o movimento mais elementar deste primata que há milhões de anos se ergueu do solo e passou à postura direita e a olhar em frente, transformações

[9] Guy Debord, "A Sociedade do Espetáculo", Lisboa, Ed. Antígona, 2021.

[10] Veja-se por exemplo o que escreve o próprio Deleuze sobre o teatro, reportando-se a Kierkegaard: "(…) um movimento que atingisse diretamente a alma e que fosse o movimento da alma". Op. cit., p. 27.

associadas, como sabemos, a uma enorme variedade de outros atributos que os seres humanos possuem e com que constroem sociabilidades, tudo aquilo a que chamamos cultura e civilização[11]. O ser humano, ao contrário do que às vezes a história sugere para épocas pré-modernas, foi sempre um ente ligado à deslocação; o que sem dúvida mudou foi a escala crescente com que a mobilidade se dá, ligada ao desenvolvimento dos transportes e vias e à acessibilidade a certos lazeres das classes com menos recursos, incluindo facilidades promovidas pelos próprios Estados[12].

Tudo isto é bem conhecido — ou seja, as deslocações de populações em massa, multiplicadas por tipologias diversíssimas, mas sempre com um fim não utilitário ou de busca de uma solução de vida[13] — e como essas práticas simbólicas atraem multidões. Mas o que quero acentuar é o seu carácter ritual, ligado a certas datas ou estações do ano, carácter que substitui ou completa, em certos casos, a inspiração religiosa (Fátima, Santiago de Compostela), e noutros se estende a rotas culturais (também uma forma de culto, a "cultura", timbrada de certo prestígio) ou sob a égide de um escritor conhecido, de um tipo de monumentos (Rota do Românico, Rota Histórica das Linhas de Torres, Rota Memorial do Convento, etc., etc.). Muitas destas deslocações, programadas ou não, são óbvias transposições para o plano laico de antiquíssimos costumes religiosos. Aliás, é-nos hoje difícil conceber a frequência de hábitos remotos de caminhar longas distâncias,

[11] Num plano mais quotidiano, como é bem sabido, ultimamente têm-se generalizado práticas de caminhada, que se intensificaram muito nas últimas décadas, facilitadas até pela implantação de trilhos e de percursos materializados no terreno (passadiços, etc.), ao nível de práticas desportivas individuais ou coletivas, com objetivos de tonificação do corpo (eventualmente ligadas ao mito, difundido até pela publicidade, da "eterna juventude", etc.), sendo frequente ver-se pessoas comuns, de todas as idades, sozinhas ou em grupo, a caminhar pelo simples caminhar, ou a correr como se se tratasse de uma tarefa imperdível e inescapável, em certos dias e a certas horas. Claro que é indubitável a importância do movimento para uma vida saudável.

[12] No caso português, por exemplo, a criação da FNAT — Federação Nacional para a Alegria no Trabalho — cuja sucedânea é a atual INATEL.

Estas caminhadas são muitas vezes organizadas por associações (sobretudo ligadas à proteção da natureza ou ao avistamento de animais raros, como aves, associadas ou não à prática da fotografia, ao conhecimento de espécies botânicas, em visitas guiadas por monitores, etc.) e mesmo por serviços de Câmaras Municipais, que assim aproveitam para preencher a sua agenda com mais alguns eventos de baixo custo. Multiplicam-se pelo território as rotas, assinaladas ou não, ao nível local ou num plano mais amplo, numa tradição que vem dos peregrinos religiosos, da deslocação mais ou menos penosa a longa distância, do pagamento de promessas, da vontade insubmissa de autossuperação de debilidades, da crença em milagres efetuados por certas divindades "residentes" em determinados locais, etc., etc.

[13] Como por exemplo de fuga à guerra, à fome e à exploração, frequentes infelizmente no mundo contemporâneo, constituindo movimentos de migrantes tantas vezes vítimas de máfias, e arriscando a vida por uma existência melhor. Muitas dessas pessoas terminam em campos de "refugiados" que são autênticos campos de concentração, uma invenção dos finais do séc. XIX, mas muito frequentemente associada aos campos de extermínio nazis. Recorrendo à IA da Google: "Para [o filósofo italiano] Giorgio Agamben, o campo (de concentração, refugiados, etc.) é o **paradigma biopolítico oculto da modernidade**, não um mero desvio histórico. Representa o estado de exceção tornado regra, onde a lei é suspensa e a vida é reduzida a "vida nua" (*zoé*), desprovida de direitos políticos (*bíos*). É o espaço definitivo da soberania moderna".

que a maior parte das pessoas era obrigada a fazer para resolver as mais diversas questões, e a diferença de sensibilidade relativamente ao conforto corporal e ao esforço físico, a qual tem toda uma história surpreendente: usando trilhos de montanha, por exemplo, os indivíduos deslocavam-se a pé ou já usando "animais de tiro", sós ou em pequenos grupos, eventualmente enfrentando perigos, por distâncias hoje, para nós, inconcebíveis (por exemplo, no Norte, indo de Baião ao Porto, e usando caminhos de montanha).

Mas voltando às atividades enunciadas no título destas notas, todas aquelas práticas têm em comum a movimentação coletiva guiada por um trajeto que incentiva ou obriga as pessoas a segui-lo, acreditando ser o seu caminho correto para aquele momento. O cortejo, a sua passagem por determinados locais significativos, emblemáticos, a sua entrada em momentos especiais em novos espaços (eventualmente engalanados, ou providos de arquiteturas efémeras montadas para a ocasião), tem um efeito cénico, ligado a um carácter por vezes iniciático, que pode empolgar quem assim caminha em grupo e quem assiste a essa chegada. As entradas de reis ou nobres em localidades, por exemplo, como já acontecia com os antigos oficiais romanos vitoriosos após uma batalha. Tal como víamos em modo kitsch nos filmes históricos hollywoodescos. Mas como observamos também em rituais populares, profundamente ancorados na mentalidade coletiva: um caso bem expressivo é o da Semana Santa espanhola, aqueles cortejos, com a sua coreografia por vezes quase assustadora, como que eivados de um sadomasoquismo barroco, extremo, inspirado pelo drama sangrento da crucificação, por exemplo. Como vemos também, ainda por exemplo, mas já numa versão poeticamente portuguesa, no filme de Manoel de Oliveira, "Ato da Primavera" (de 1963), uma encenação popular da paixão de Cristo, em que pessoas que não são atores profissionais vão caminhando para o local do calvário, numa fusão cinematograficamente genial entre a arte erudita de Oliveira, e a tradição oral daquelas populações, assim erguidas ao nível do sublime.

Caminhar é uma metáfora frequente da própria vida, em que como escrevia Machado, "o caminho se faz caminhando". Caminhar com os pés nus sobre o solo, uma alusão às dificuldades de viver, ou à antiga conotação dos pés nus[14] com uma certa sacralidade ou pureza, mas também à erótica do contacto direto da pele com a terra, uma alusão subtil à vontade de fusão com os elementos mais simples, mais elementares e arcaicos. Há de qualquer modo sempre uma poética indubitável na caminhada, no cortejo, no desfile, na manifestação, e até no funeral[15]. Toda essa poética é alusiva à vida, à sua continuidade,

[14] Como chamava a atenção o meu amigo e colega, historiador, arqueólogo, etnólogo, Carlos Alberto Ferreira de Almeida, a pessoa que, na opinião de Orlando Ribeiro, melhor conhecia o "Minho" (o Noroeste português, que continua a Galiza, e, portanto, num sentido alargado), as estátuas de deuses, divindades, heróis e figuras mitológicas na Grécia e Roma Antigas eram, frequentemente, retratadas com os pés nus (cf. IA da Google).

[15] A antropologia da morte sempre mostrou como é nesses momentos e seus ritos que, muitas vezes, melhor se revela uma comunidade.

à transmissão e herança, mesmo e sobretudo na "última viagem". Não admira que toda a literatura universal tenha tratado da saga das deslocações dos seres humanos, os únicos seres vivos que podem subsistir em todas as latitudes do planeta. São milhões de estórias. Lembremo-nos por exemplo das procissões de indivíduos que se autoflagelavam, e iam caminhando nesse estado desumano, tal como aparecem no filme de Bergman "O Sétimo Selo", alusivo aos fins da Idade Média, e tal como Johan Huizinga nos descreve no seu célebre livro sobre "O Outono da Idade Média"[16].

E depois não há só corpos e deslocações, marchas. Há os sons, os estandartes, as bandeiras, os símbolos que também caminham, e falam através das palavras apostas neles. Por vezes tão fortes quanto o desespero, a raiva, ou a vontade coletiva de reivindicar direitos básicos, é o grito do ser humano pela justiça, que tarda. E há a música, o som dos passos, como o ruído compassado que inicia e percorre a canção sublime de José Afonso, "Grândola, vila Morena", a aproximação inflexível da liberdade. Passos dos soldados que salvaram Portugal do autoritarismo, mas também passos do povo pobre e esquecido reivindicando a sua humanidade e o seu direito à vida sob a ditadura portuguesa, e o desejo de a superar.

Todos os sentidos estão incorporados nesta experiência ritual das deslocações, pois são também os odores, quer próprios de cada local que se atravessa, quer motivados pela queima de ervas aromáticas, de sentido religioso ou não, que estão muitas vezes presentes, contribuindo para transformar a deslocação numa ação destinada a marcar o tempo, o espaço e a consciência sobre ambos esses aspetos, por parte de cada participante e por parte, eventualmente, de cada circunstante que assista ao evento. Nesse aspeto todos os sentidos dos participantes são convocados, por forma a criarem uma atmosfera de exaltação e fervor. A fé toca o corpo de forma indelével.

Cortejos, desfiles, paradas, manifestações e procissões têm em comum o facto de serem eventos em que parte do que acontece é esperado, porque está codificado ritualmente, mas outra parte é sempre nova, porque sabemos bem, como referi atrás, que é da repetição do mesmo que nasce algo de diferente. O ser humano precisa de cesuras, de marcas afirmadas coletivamente, num tempo e espaço que de outro modo seriam contínuos e anódinos, e que marquem de significado essa fluidez, para muitos sem sentido sobrenatural, mas apenas convencionado socialmente, por forma a afirmar uma espécie de reiniciação espiritual da comunidade, conectada por exemplo com uma "estação" do ano, em que se celebra o fim de um miniciclo e a entrada no seguinte. Os ajuntamentos de pessoas e a sua afirmação pública ao longo de um trajeto, muitas vezes rumo a um local onde se pode dar a apoteose do acontecimento, destinam-se precisamente a recuperar,

[16] Cf. por exemplo a edição espanhola, "El Otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos". Madrid: Alianza Editorial, 1982 [em português do Brasil existem várias edições].

fortalecer, e eventualmente a restaurar, por exibição mútua, a existência unida de uma comunidade percorrida, como quase sempre acontece em todos os grupos humanos, por tensões; ou então a prevenir a possibilidade dessas disfunções do conjunto.

Muitas vezes estas — ou pelo menos algumas destas realizações — têm um carácter hierarquizado, eventualmente, em certos casos, até classista, mostrando à evidência as diferenças sociais, pela posição de cada indivíduo ou grupo na marcha, pelas ofertas de dinheiro colocadas no andor, pela maior ou menor proximidade de cada pessoa dos símbolos transportados, pelo simbolismo da divisão entre homens e mulheres, etc. Nas manifestações de carácter sindical ou político são os líderes que encabeçam o movimento, que vão em destaque, por exemplo, e nas procissões (com o padre sob o pálio transportando a custódia sagrada) muitas vezes são crianças que são chamadas a tomar a dianteira, como símbolos de pureza caminhando para um futuro que supostamente se deseja. É também sabido que um cortejo pode estar ligado a uma festa, de que é parte integrante, ou ao contrário a uma manifestação pública de desagrado por parte de um conjunto de indivíduos que se sentem injustiçados pelas suas condições de vida e/ou de trabalho, e por vezes a deslocação pode relacionar-se com a afirmação de um grupo profissional, tendo portanto um carácter corporativo, que se destina a chamar a atenção, junto das outras pessoas, e em particular dos poderes públicos (locais, regionais, nacionais, ou transnacionais) para alguma injustiça de que esse grupo se sente alvo.

Em suma, e tudo isto é bem sabido, cortejos, desfiles, paradas, manifestações e procissões têm muitas características que se sobrepõem, mas também cada uma dessas atividades, quando realizada, assume aspetos próprios conforme as circunstâncias. O importante a destacar, creio, é sempre o movimento de corpos que implica, movimento que ocupa espaço, corta caminhos e ruas, acessos, enche a vida pública, e procura constituir uma corrente de pessoas caminhando ou marchando em uníssono, por forma a expressar uma certa unidade apesar das eventuais diferenças entre cada um dos componentes. E essa unidade é tanto uma mensagem emitida para os que não participam, mas observam, como uma mensagem de consolidação de uma determinada ideia, motivo ou identidade, dirigida ao interior dos próprios componentes do movimento.

E tudo isto pode ter um carácter competitivo, por exemplo no caso dos eventos organizados por coletividades locais, pela quantidade de pessoas reunida, pela área que o movimento percorre, pelos símbolos que ostenta, pelos adereços de que lança mão (incluindo carros alegóricos, animais, ou esforço humano no transporte de andores no caso das procissões religiosas), riqueza e diversidade de ornatos, símbolos, mensagens escritas em telas, poder social ou carisma dos indivíduos que encabeçam ou predominam num cortejo, etc. Em Bucelas, uma das localidades onde se produz o Arinto, no concelho de Loures, por exemplo, todos os anos ocorre um cortejo com carros alegóricos em alusão às diversas atividades agrícolas ligadas às vindimas e ao vinho, banda musical, cortejo de

pessoas vestidas com trajes tradicionais ("desfile folclórico"), provas de vinhos, gastronomia, enfim, os itens típicos destas festividades nostálgicas, onde não falta a presença da Confraria do Arinto de Bucelas[17], e onde há uma forte participação de pessoas locais e de visitantes para observar o desfile. São acontecimentos que se dão pelo país fora, com inúmeras variantes em torno do mesmo.

Na palestra que serviu de inspiração a estas breves notas, João Leal enunciou a intenção de vir a explorar a ideia, em trabalhos escritos posteriores — ideia nuclear que me parece muito fecunda, e mesmo fundamental — de que os três tipos de "movimentos" que genericamente abordou — procissões, paradas e manifestações — possam constituir um "sistema de transformações" no sentido estruturalista do conceito. Ou seja, haver como que uma estrutura geral comum — mais ou menos patente, ou tendencial — que se manifestaria de forma diferenciada no posicionamento de cada um dos seus elementos em relação aos restantes, estrutura geral comum essa que ultrapassaria a mera descrição empirista, isolada, dos caracteres de cada uma, para mostrar que estamos aqui — pelo menos em certos grupos de casos diferentes — como que perante um jogo mútuo de elementos que mudariam de posição (de função estrutural) de tipo de evento para um outro evento, do mesmo ou doutro tipo.

Isto é, estudar este conjunto de manifestações sociais de forma estrutural permite-nos ir para além do mero descritivismo de cada uma (considerado redutor) para perceber o que há de transformações estruturais em cada caso e seus elementos, relativamente a outro caso e seus elementos, evidenciando uma racionalidade comum naquilo que a uma visão casuística ou empirista pareceria um conjunto, ou enunciação, de factos desconexos. Não se trata de reconhecer o que é óbvio, que em cada uma das procissões, paradas e manifestações existem — pelo menos com muita frequência — traços comuns a outras, respetivamente procissões, paradas e manifestações, mas sim de ver que todas elas são modos de expressão social conectados por semelhanças, espelhando traços estruturais muito semelhantes, que as tornam não só legítimas (e legitimadas) formas de afirmação social, como contribuem para a sua compreensão e aceitação por parte da comunidade como um todo. Em suma, há uma estrutura subjacente comum a todas essas ações que a naturaliza aos olhos do conjunto da sociedade, mesmo que suscite discordância quanto ao conteúdo concreto de cada uma, e em cada caso.

Trata-se no fundo de, num determinado momento, inscrever num espaço público uma afirmação de alegria, de fé, de luta, de esperança, ou de dor pela morte de alguém ou por qualquer catástrofe ocorrida. Antigamente, em localidades mais pequenas, mais isoladas

[17] Cf. https://confrariaarintobucelas.pt. De notar a solenidade do vestuário envergado e das atitudes durante o desfile, no qual mesmo os outros "figurantes" experimentam uma visível satisfação por estarem "em palco" público e serem observados.

ou pobres, onde as pessoas tendiam a ter afinidades familiares, essa expressão era mais facilmente coletiva, no sentido de que toda uma aldeia, por exemplo, era afetada por sentimentos semelhantes em determinadas ocasiões. Hoje muitos aspetos da vida coletiva são diferentes, por toda a parte, mas a antropologia não é um estudo nostálgico, pretende ser uma ciência que tem por missão dar uma interpretação o mais completa e objetiva possível de uma realidade em movimento, indo do visível, patente, ao invisível, estrutural, que só se consegue com muitos anos de trabalho e com uma contacto íntimo com populações, às quais se não vai para fazer mais uma publicação ou passar mais uma prova académica: vai-se com a atitude de aprender com as pessoas, de ser ensinado por aquilo que é diferente do que ocorre dentro dos muros da academia. Quem escreve estas notas não se formou em antropologia na universidade, mas tentou formar-se no contacto com populações rurais, durante toda uma vida, uma vez que trabalhou sempre em ambiente não urbano, para poder fazer arqueologia, uma outra ciência que também necessita de uma profunda cumplicidade com todas as pessoas de todas as classes sociais da área em que se tenta mostrar o interesse, para os próprios, do conhecimento dos seus antecedentes.

O que me limitei modestamente a fazer aqui foi anexar — à tal relação estrutural que me parece fecunda, abordada pelo Prof. João Leal na referida palestra de 2023 — estas duas manifestações, em grande parte presentes nas que ele próprio referiu, o cortejo e o desfile.

Pensemos nos desfiles militares tristemente imponentes da época de Hitler e de Estaline (agora replicados com ostentação, de novo, de poderio militar, por mais modernos ditadores, nossos contemporâneos), lembremo-nos das entradas triunfais dos reis ou chefes militares nas cidades, a que já aludi, em todas as épocas da história, nomeadamente para celebrar grandiosos esponsais, fazer proclamações solenes, ou após uma vitória (e amiúde das arquiteturas efémeras que exigiam), recordemo-nos dos próprios movimentos cruciais da parte final da história sacrificial de Cristo, como a sua entrada em Jerusalém como assumido Messias, celebrada pelos cristãos no domingo de Ramos, início de uma caminhada que o levaria ao calvário e ao pathos final da crucificação, cena fundacional da nossa cultura. E compreenderemos amplamente o fascínio que esta temática inesgotável comporta.

Fig. 1. Procissão do Senhor dos Passos, Lisboa, 2020.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Senhor_dos_Passos,_Lisboa,_2020.jpg. Franciscomendia, CC BY-SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>, via Wikimedia Commons.

Fig. 2. Greves de operários, promovidas pela União dos Sindicatos Operários. Os grevistas passam diante da redação de *O Século* em direção à Câmara Municipal de Lisboa (1912).

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:JBN001479_-_Greves_de_oper%C3%A1rios,_promovidas_pela_Uni%C3%A3o_dos_Sindicatos_Oper%C3%A1rios.jpg. Arquivo Municipal de Lisboa, Public domain, via Wikimedia Commons.

Fig. 3. O caixão da rainha Isabel II numa carruagem da Royal Navy, durante a procissão para o Arco de Wellington, Londres (setembro 2022).

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Queen_Elizabeth_II%27s_Funeral_and_Procession_(19.Sep.2022)_-_14.jpg. Department for Digital, Culture, Media and Sport, Public domain, via Wikimedia Commons.

Fig. 4. Procissão em Prozelo, Arcos de Valdevez, Portugal (Agosto 2011).

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Prozelo_Procession_(7).JPG. José Gonçalves, CC BY-SA 3.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>, via Wikimedia Commons.

Fig. 5. Queima das Fitas, uma festividade tradicional que ocorre em algumas universidades portuguesas todos os anos (Universidade do Porto, 2007).

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Up_queima.jpg.
UP, CC BY-SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>, via Wikimedia Commons.

Fig. 6. Marcha do orgulho, Lisboa, Jun. 2025 (foto Ana Mendes).

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marcha_do_orgulho,_Lisboa,_Jun._2025_(54574725678).jpg.
Esquerda.net, CC BY-SA 2.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0>, via Wikimedia Commons.

RECENSÕES

NOTAS CRÍTICAS AO *DICIONÁRIO CRÍTICO DA REVOLUÇÃO LIBERAL*

por

Fernando Dores Costa[1]

O *Dicionário Crítico da Revolução Liberal*[2] — projeto que teve o seu início em 2018 e que se concluiu em fevereiro de 2025 — foi imaginado pelos seus coordenadores de acordo com o modelo do *Dictionnaire Critique de la Révolution Française* publicado em 1988 sob a direção de François Furet e Mona Ozouf.

Tal como na obra que o inspirou, os coordenadores reservaram para si um grande número das entradas que por isso são cruciais na definição do objeto. Assim, Rui Ramos [RR] assina 16 entradas e José Luís Cardoso [JLC] e Nuno Gonçalo Monteiro [NGM] oito cada. Há por isso uma autoria a dois níveis em que os convidados apenas preenchem os temas da sua especialidade[3].

Mas, o que se faz perante um *Dicionário Crítico*? Critica-se o Dicionário Crítico.

Esta é a minha contribuição.

No coração deste Dicionário está a entrada "Liberalismo" (de RR e NGM) em que se encontra a centralidade das chamadas "leis de Mouzinho" e do mito do Legislador benéfico criado por Alexandre Herculano assim como uma sociologia do liberalismo assente na sua ligação à classe média.

"As transformações foram enormes" [DCRL, p. 568] concluem RR e NGM, em oposição ao que fez — dizem — alguma historiografia do século XX de inspiração republicana ou histórica (que aliás não identificam) negando o impacto da revolução liberal. Estes argumentavam que "as estruturas de Antigo Regime teriam sobrevivido, como foi o caso de Vitorino Magalhães Godinho com o seu famoso livro *A Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa* de 1971".

Com efeito, a posição deste historiador sobre o chamado bloqueio estrutural no século XIX assenta sobretudo em diagnósticos literários (várias vezes se refere a influência de Oliveira Martins) e não tanto em labor analítico ou historiográfico e tem a sua síntese na frase em que diz que entalada entre a oligarquia e a plebe, a burguesia é incapaz de transformar esta em povo. Encontramos deste modo em Godinho uma das variadas ramificações do tema da "burguesia traidora (ou falhada) que, embora já presente em relação a épocas anteriores, tem grande peso na representação da evolução das sociedades peninsulares do século XIX em contraste com as "mais desenvolvidas" da Europa, ligando-se diretamente ao tópico umbilical do chamado "atraso económico e social". Assente em imagens impressionistas, ficamos sem saber com rigor o que se designa pelos termos oligarquia e burguesia nesse tempo. Quanto aos termos plebe e povo correspondem a uma oposição entre duas formas de condução das "massas" de trabalhadores e

[1] Instituto de História Contemporânea – IN2PAST – Universidade NOVA de Lisboa.

[2] Publicações D. Quixote, janeiro de 2025.

[3] Sendo um dos convidados, autor das entradas Beresford, Exército e Ordenanças, agradeço o convite que me chegou através de José Luís Cardoso. O encontro preparatório realizado no Palácio Fronteira foi, como assinalado na introdução, um excelente tempo de reflexão.

"populares": a plebe é a massa (sobretudo rural) que permanece governada pela tal oligarquia; o povo seria pelo contrário a massa dirigida pela burguesia e por isso obtendo alguma ordem e disciplina por via da urbanização e da industrialização (e desejavelmente pelo ensino elementar).

Mas a interrogação tal como é formulada por RR e NGM é herdeira da matriz retórica e não analítica da abordagem do século XIX. A pergunta central sobre esta época deve ser pelo contrário, "o que mudou e como mudou?". A afirmação de uma persistência do "Antigo Regime" só faz sentido em função de um paradigma de "revolução burguesa" ideal, que equiparasse o país aos mais "avançados" da Europa, e que denuncia a fraqueza da burguesia como causa do "atraso" — o objetivo de acusação de falta de qualidade das elites. Sugere um estado de imobilidade (ou de pouca mobilidade) social para acentuar a falência dos dirigentes do novo regime.

Subjaz a esta maneira de questionar o século a consideração de uma corrida para o "crescimento" que produz mudanças sociais em que cada "burguesia" se revela mais ou menos capaz de dirigir a sua "nação" nesse trajeto — é como se a corrida se fizesse em pistas separadas.

A resposta que RR e NGM dão à pergunta seria a herdeira direta de uma outra tradição criada a partir de Herculano e Garrett. Contudo, constatamos que as perspetivas que estes dois autores clássicos formulam não são de facto muito diversas da do "bloqueio estrutural" — Garrett já se encontra em 1837 desiludido com os resultados sociais do novo regime; Herculano fala de "revolução portuguesa" mas como uma mudança traída.

A análise dos efeitos do novo regime liberal deveria ser em primeiro lugar a avaliação da promessa feita na esfera política de criação de uma administração assente na sua racionalização e na sua nacionalização. Os conflitos sociais que sobressaem dos textos dos defensores do liberalismo referem-se aos que decorrem dos abusos dos "ministros", termo que abarca os magistrados e em geral todos os empregados públicos. No novo sistema, constitucional, os governantes e os funcionários passariam a agir em função de regras impessoais e não serviriam os seus próprios interesses ou os de particulares. A criação de um sistema de responsabilidade dos funcionários era uma dimensão central. Assim, a "constitucionalização" da autoridade passava não apenas pela redação de uma lei geral, que representava a "razão", impessoal, deduzida pelos sábios escolhidos em assembleia, mas pelos efeitos que esta só teria se os agentes administrativos fossem sujeitos a uma disciplina rigorosa.

"Houve milhões de leis", escrevia Borges Carneiro [CARNEIRO, 2017, p. 226], mas não faziam parte de um sistema de legislação. Reinava até então um caos próprio da "chicana jurídica". A aplicação das leis era situacional e reproduzia a particularidade dos conflitos, não tendo por isso a capacidade de organização das práticas sociais já que tudo era nelas imprevisível. A acusação de venalidade pairava sobre os "ministros".

No *Manifesto aos Portugueses* datado paço do governo do Porto em 24 de agosto de 1820 eram denunciados os "homens ambiciosos que ocuparam os principais lugares da nação e que só tinham por fito medrar nas honras e riquezas" [*Documentos*, p. 9]. A proclamação dos oficiais e soldados da guarnição do Porto de 6 de outubro de 1820 declarava que "Nós pedíamos esmola enquanto vós nadáveis em mares de riqueza" [idem, p. 32]. O conflito é pois com os elementos parasitários: "os interesses privados impelindo as duas classes privilegiadas a viverem cómodas e autorizadas do trabalho alheio" [GC, 32-7-11-20, cit. por VERDELHO, 98].

Ao mesmo tempo, as decisões passariam a guiar-se pela proteção dos interesses nacionais identificados por um governo "racional". A proteção era reclamada por todos e a febre xenófoba chegaria ao ponto de se levantarem movimentos contra os galegos de Lisboa. Mas em 1823 um deputado exclamava que "os portugueses tinham feito "a melhor Constituição do mundo

(…) mas tudo ficou em teoria porque nas Cortes predominaram sempre os magistrados e por isso deixaram a Nação escrava deles" [deputado Girão, 1823, *Diário das Cortes* [DC], p. 441]. Visto nesta perspetiva, o novo regime de 1820-23 e depois a Carta de 1826-28 fracassaram incontestavelmente: o efeito de legitimidade não se deu. A questão central que se coloca é a de saber por que razão se fraturou a classe dominante até à eclosão de um estado de guerra civil, que se começou a esboçar desde 1825?

A sombra que paira sobre este tema da "transformação" feita pelo liberalismo é a sombra da "revolução burguesa", a imaginada transferência do poder de uma aristocracia dominante para uma burguesia, passagem que se concretizaria pelo enfraquecimento da primeira pela via da limitação dos patrimónios dessa primeira classe e nas medidas que ao mesmo tempo incentivariam na segunda classe o uso da propriedade "plena", o investimento e o enriquecimento. Mas a imaginada revolução tem a particularidade de ser quase sempre apresentada como falhada e a tal burguesia tem a característica de trair a sua imaginada "missão" histórica.

As referências a estas — revolução e burguesia — desapareceram entretanto porque o pavor de poder ser tomado por "marxista" tomou quase todos, sem que se dessem ao trabalho de avaliar quais as razões que os tinham levado a usá-las. Na verdade, o mais proeminente inventor da "luta de classes" foi Guizot. Foi este que criou a matriz interpretativa que era a marcha heroica da burguesia desde os conflitos nas cidades medievais até ao século XIX, passando pela fase intermédia (vista negativamente, mas indispensável) da formação das nações sob a égide das monarquias. Marx afirmou com toda a clareza que não tinha inventado a "luta de classes" e era um continuador dos trabalhos dos historiadores "burgueses". Era um lugar-comum e um ponto de partida.

Por isso mesmo, os historiadores mencionados como marxistas por Ana Maria Pina [DCRL, entrada "Historiografia universitária no século XX", pp. 1294, 1296] deveriam ser mais exatamente considerados guizotistas de terceira geração já que estes autores se inscrevem numa corrente que foi o resultado da adaptação de um discurso marxista original ao senso comum, acomodação que perspetivava de novo a história, como tradicionalmente, enquanto a presença de uma "razão objetiva" e, desse modo, como uma manifestação da "necessidade" ao longo dos diversos períodos. A sucessão de épocas estava previamente determinada e cada conjuntura era vista em função do lugar que ocupava nessa cadeia. O "sentido" é anterior a qualquer análise.

Por isso mesmo, tudo podia ser deduzido de uma forma abstrata.

Exemplo deste "sentido" preexistente era a afirmação de Miriam H. Pereira segundo a qual desde "a tomada do poder [que supostamente ocorrera em 1820], a burguesia procura expropriar a classe senhorial, em cuja posse se encontra uma grande parte da terra, e tenta paralelamente destruir o suporte jurídico da propriedade feudal" [PEREIRA, *Livre-câmbio...*, 2.ª ed., 1983, p. 285 (a 1.ª edição é de 1971)]. Esta passagem da "propriedade feudal, forma de apropriação imperfeita, para a propriedade capitalista, forma de apropriação completa" teria sido "facilitada" pela abolição, em 1832-34, dos "principais alicerces da estrutura jurídica feudal": dízimos, bens da Coroa, direitos reais, sisa (apenas reduzida), instituição vincular (apenas modificada) e direitos e pastagens comunais (limitadas). Trata-se na verdade de aspetos muito diversos, mas esta enumeração de "alicerces" permite-nos entender qual a significação do termo "feudal": é "feudal" tudo o que pode ser tomado como uma limitação da posse perfeita ou "completa" da terra. Por isso, a enfiteuse podia ser espantosamente vista como "feudal". Para mais, não passava a ser capitalista a propriedade "completa" da terra por ter essa forma e uma exploração da terra em posse enfitêutica podia ser gerida segundo critérios capitalistas.

Mas, acrescentava a autora que desde meados do século se generalizara a deceção sobre o novo regime. "A antiga estrutura estava longe de ter desaparecido" [idem, p. 286]. "A abolição

dos forais e dos bens da Coroa sofre uma evolução sinuosa e contraditória, tornando moroso o próprio processo de desamortização dos bens eclesiásticos". Ora, como referirei, o que prolongou este processo nada teve a ver com isto. Os forais e os bens da Coroa estavam abolidos e a remissão dos foros dos bens nacionais originários de corporações monásticas estava congelada porque os foreiros consideravam-nos extintos. Dizia-se ainda: "A enfiteuse mantém-se e só será abolida durante a 1.ª República" — o que não é exato, pois o que depois de 1910 se passou a prever foi a sua remissão sem obstáculos. A enfiteuse sobreviverá até 1975 e apenas se extinguirá com a Constituição de 1976! Sobre o que seria a tal "classe senhorial" que teria a posse de grande parte da terra (o que não se demonstrava) e sobre o objetivo da sua alegada expropriação, nada mais se dizia.

AS CONSEQUÊNCIAS DAS LEIS DE MOUZINHO

As leis de Mouzinho estão no centro da possível demonstração sobre a tal transformação. Basta constatar o número de vezes que é referido ao longo do *Dicionário*. Entre elas, teve lugar primordial a frequentemente chamada "lei dos forais". Esta corresponde ao decreto de 13 de agosto de 1832 e foi uma peça do governo em ditadura de D. Pedro na cidade do Porto, muito antes da vitória liberal, cujo destino dependeria do desfecho da guerra civil. A 30 de julho tinha sido assinado o decreto que extinguia os dízimos, esta sim a medida de maior alcance.

Subsiste um equívoco sobre o que está em causa com a aplicação dessa lei depois de 1834 e vale a pena tentar identificar quais os conflitos que lhe estiveram subjacentes. A "revolução" de Mouzinho foi uma revolução inesperada [Costa, 2022].

NGM expõe [DCRL, na entrada "Forais, Bens da Coroa e Bens Nacionais" p. 923] o contexto situacional e o conteúdo da lei de Mouzinho. O que aqui importa é, para além disso, a forma como foi recebida e aplicada em função da apropriação do seu teor, que deixava grande margem à sua interpretação.

A 16 de outubro de 1833 eclodiu a revolta das populações de Alcobaça, sendo o mosteiro ocupado e pilhado durante dez dias, favorecendo deste modo o partido liberal no seu caminho para a vitória militar sobre os miguelistas [MONTEIRO, 2003, 291]. Esta região era por tradição o centro das lutas anti-senhoriais no reino. Na *Crónica Constitucional de Lisboa* foi nessa altura publicado o decreto de 13 de agosto de 1832. O decreto obscuro tornava-se catorze meses depois um documento a que se queria dar a maior visibilidade. Esperava-se que cumprisse a função que Mouzinho da Silveira identificou em carta ao ministro Palmela no mês de agosto de 1832, mês da redação da lei: "eu espero que eles ficarão *[sic]* sem povos e reduzidos à tropa unicamente (…) basta-nos para vencer que toda a gente saiba das leis, a dos forais está feita, e assinada, e assim nada resta senão executar" [MOUZINHO, 1989, VII,106-7; na ed. 2009, 137]. Previa-se um rápido e muito eficaz efeito desta divulgação junto das populações. O objetivo era criar uma base social de apoio ao novo regime, ou seja, retirar os povos do estado de animosidade ou indiferença.

Os forais eram desde há muito um assunto que se achava que poderia suscitar a mobilização "popular". Quando os liberais de 1820-23 procuravam apresentar as medidas que tinham tomado e que os poderiam tornar "populares" tiveram dificuldade em identificar uma que fosse mobilizadora de forma abrangente. Os conflitos anti-senhoriais, ainda que ocorressem apenas nas regiões onde os forais eram "pesados" [MONTEIRO, 1987], permitiam afirmar dramaticamente o propósito de uma libertação do "feudalismo". Eram pois um tema de agitação que estava sempre em reserva.

As "leis de Mouzinho" são a concretização de um projeto de pedagogia política ou, em termos mais diretos, de formação de uma população apoiante do novo regime: "Os povos aprendem teorias por factos; e quando eles não pagarem dízimos, nem forais, nem sisas eles saberão mais política do que cem anos de tribuna" [minuta de carta para D. Pedro de 2 de dezembro de 1832, MOUZINHO, *Obras*, II, p. 1371]. Para mais, Mouzinho afirmava-se (tal como vários outros liberais) como um "homem prático", ou seja, que se guiava pelo "bom senso": "eu sou o homem de menos teorias que há, quase nunca leio um livro, tenho-os abandonado inteiramente; os meus livros são os homens e os caminhos; não tenho nem quero outros porque eu entendo que o mais ou é teoria, ou é asneira (risadas)" [sessão parlamentar de 17 de fevereiro de 1835, MOUZINHO, *Obras*, II, p. 1857].

A "lei" (uso "a "lei" para me referir a partir daqui ao decreto de 1832) seria mobilizadora. Mas havia uma outra dimensão social da "lei" que era a dissolução do que se julgava estar subjacente ao comportamento da primeira nobreza traindo o papel que lhe fora dado pela Carta de 1826: a falta de independência. Mouzinho expôs detalhadamente o assunto no relatório da "lei". Queria terminar de vez com o sistema peculiar de "bens da Coroa" sujeitos à chamada "Lei Mental", considerado por ele um sistema "asiático" de relação entre o monarca e a sua primeira nobreza. Esta, sendo premiada pelos seus "serviços" com bens que não se tornavam próprios e permaneciam sujeitos a um sistema de confirmação de posse através de uma renovação da doação inicial, seria uma classe sem capacidade própria de ação e que não defendia os povos contra os abusos feitos à sombra da autoridade régia.

Com efeito, essa nobreza receava a Carta de 1826 porque podia perder a fonte da renovação das mercês régias:

> *Esta Nobreza , já despojada de seus privilégios , não terá bem fundado receio de que a cobiça lance mão de suas possessões ? Que os Bens da Coroa, que desfruta como preço merecido de seus serviços , e os apanágios , que lhe deu a generosidade dos Príncipes , como penhores recíprocos de sua constante união, sejam violentamente reclamados ? Que descendente dos Fundadores da Monarquia , chamado a hum Tribunal interessado , seja constrangido em nome da Pátria a entregar todos seus bens à Rebelião triunfante? Em uma palavra, que a perda de seus Direitos seja seguida de hum procedimento inevitável , a espoliação? Consulte-se a Carta de D. Pedro; poder-se há crer ? É da atribuição das Cortes regular a administração dos bens do Estado , e decretar sua alienação. "Tal principio produz consequências sem limites ..."* [Conde de Bordigné, *Exame da Constituição de D. Pedro e dos direitos de D. Miguel*, 1829, p. 25].

O objetivo da "lei" era dar uma nova eficácia do sistema de diferenciação social. A consagrada igualdade perante a lei não corresponde a uma igualdade social. O objetivo não é a eliminação da nobreza, mas a sua refundação. A velha nobreza é colocada em causa porque se aproximava da inutilidade, vista como classe unicamente beneficiária da tradição mas sem ter uma atual capacidade de direção. Opõe-se-lhe uma nobreza cuja legitimidade passava a estar assente nos méritos pessoais e não na hereditariedade. A tensão organizadora estabelece-se deste modo entre a ociosidade e o "trabalho" enquanto dinamismo. A habituação apresentava-se limitada, a tradição não bastava para a legitimidade.

A "natureza" voltaria a despontar. Explicitou Herculano que as revoluções seriam uma modificação limitada: podiam destruir a manifestação de desigualdade entre ricos e pobres, mas

não as outras, as que são o predomínio que sempre haverá do ousado sobre tímido, do inteligente sobre o rude, do instruído sobre o ignorante, do forte sobre o fraco, do destro sobre o bronco. Estas farão renascer a primeira "de modo que só para a combater" sem tocar nas "indestrutíveis" seria necessário considerar "a *dissolução* como uma necessidade periódica da *organização* social" [HERCULANO, Opúsculos, vol. 1, ed. J. Serrão, p. 211].

O liberalismo é a consagração de um determinado "senso comum" que toma as diferenças entre humanos como algo que provém da ação de uma entidade sobre-humana, ou seja, que reproduz o resultado da "naturalização" inerente à socialização que assim as percebe. Esta presença da "natureza" é o que se encontra na sua matriz filosófica e que se evidencia na resposta à questão de Oliveira Martins sobre a presença de uma "lógica" na história, contrapondo que a lógica são as "regras espontâneas conforme as quais funciona a inteligência… fenómeno congénito com o indivíduo, e mais ou menos aperfeiçoado" [SARAIVA, 1977, 246].

O fundamento é a evidência das "coisas" presentes no dia-a-dia: "A liberdade humana, sei o que é: uma verdade da consciência, como Deus. Por ela chego facilmente ao Direito absoluto; por ela sei apreciar as instituições sociais (…) Absolutamente falando, o complexo das questões sociais e políticas contém-se na questão da liberdade individual" [HERCULANO, *Cartas*, I, 212]. Isto pode coexistir com o panorama (traçado em tom jocoso) dos "ranchos" que sem a vigilância dos lavradores "dormiriam metade do dia e empregariam a outra metade em encher os embornaes de toda a azeitona que pudessem levar à noite e ir vender a algum lagar, e, com preço dela embebedarem-se e depois esfaquearem-se [etc.]" [idem, 221]. A diferença entre o lavrador e o elemento que integra o rancho é "natural" e isso é "evidente". Predomina por isso a consideração do que é "útil", mesmo quando a objetivação pode ser mais chocante: leia-se o que Cristina Nogueira da Silva apresenta na entrada "Escravatura" [DCRL, pp. 871-83] nomeadamente a abolição entendida como uma ação de expropriação.

*

Podiam os governantes liberais agir no domínio dos bens da Coroa porque estes não estavam na esfera da propriedade, eram um sistema tributário régio original, de origem medieval e que a reforma manuelina não alterara no essencial. A ideia de expropriação — e de transmissão da propriedade de uma classe para outra — era aliás contrariada pelo artigo 11.º da lei de Mouzinho ao prever a indemnização com "outros bens" das "pessoas ou corporações prejudicadas pelas disposições" — com a exceção dos que fossem "indignos", ou seja, apoiantes do miguelismo.

O redator da "lei" foi guiado pelo objetivo de completa extinção deste domínio de poder composto por bens sujeitos a um direito peculiar e por isso excluía os tribunais de qualquer interferência na sua aplicação, não podendo "ser tomado algum conhecimento" dos conflitos sobre a sua execução. Este afastamento foi mais tarde apontado como inconstitucional.

Note-se que os bens da Coroa que estivessem em exploração direta pelos donatários — ou seja, os que não tivessem sido enfiteuticados — ficariam propriedade desses donatários. O critério que presidiu à redação do decreto era o da coincidência entre posse e propriedade — quem explora (o que inclui obviamente a cedência em arrendamento ou outra forma precária de exploração) deve ser proprietário pleno dos bens. Isso levaria, como direi em seguida, à súbita consagração da propriedade dos subenfiteutas e à consequente lesão dos enfiteutas. No espírito do redator, estes danos não poderiam vir a existir na medida em que se previa a indemnização dos afetados. Não havia propósitos expropriadores. Sabemos, para mais, que era Mouzinho

particularmente sensível ao assunto referente à apropriação de bens de inimigos, mesmo em estado de guerra.

A interpretação da "lei" tornou-se um quebra-cabeças que ocupou muitas horas de debates parlamentares. A sua substituição foi um longo processo entre 1835 e 1846, marcado pela dificuldade do tema e também pelas desgraças políticas que impediram a conclusão dos debates iniciados.

Herculano e Garrett consagrarão a imagem de Mouzinho como a incarnação da figura do Legislador, o homem que beneficamente dava uma boa ordem à sociedade. Aquele que aproveitava o momento favorável à aceitação da mudança, aproveitamento que constituía o núcleo da arte política: "Mousinho da Silveira « que inteiramente se tinha apoderado do ânimo de D. Pedro, aproveitou esta ocasião única, certamente única, e é preciso, para ser justo e poder avaliar devidamente as coisas, não esquecer a circunstância — aproveitou, digo, aquela ocasião certamente única, para fazer aceitar e converter em leis as suas reformas radicais e tremendas» (GARRETT, Obras, cit. *Memórias de Garrett: memórias biográficas*, vol. 1, p. 360]. Estas "são um grande monumento, são o termo onde verdadeiramente acaba o velho Portugal e de donde começa o novo". Na produção da maioria dessas lei terá trabalhado Garrett, pouco importando a sua importância nessa redação. Interessa que Garrett em 1849, no elogio de Mouzinho após a sua morte, assinalava a falta de qualidade da redação da lei, que não evitara:

> *"Se faço aqui esta declaração, é para que me não atribuam méritos que não tenho; e por me acusar de uma falta grave que cometi, especialmente na redação da lei dos forais que tantos males causou. Eu devia ter empenhado toda a amizade, toda a infinita a consideração que devi ao ilustre autor daquele memorável plebiscito, para que a sua forma e sentença fossem elaboradas com uma clareza e individuação que realmente lhe faltam"* [Idem, 367-8].

Para além do exercício de vaidade extrema, assinalava a falta de clareza dos artigos da "lei". Em seguida, fazia notar que a influência de Mouzinho fora de curta duração:

> *Apenas as promulgou, Mousinho saiu do poder, perdeu todo ascendente no ânimo do Príncipe que a elas ligou o seu nome; e não voltou mais a ter autoridade nem influencia política em Portugal. A sua obra, apenas esboçada, arrebataram-lha das mãos, foi entregue a outros, que pela maior parte a não intendiam, que a detestavam alguns, que a menosprezavam muitos, que a não seguiu, que não pôde, ou não soube ou não quis seguir nenhum-nenhum sem exceção.*

Parece que ninguém se incomodou com a dissonância entre a referência de Garrett aos males que a lei trouxe ("e tantos foram") e o rasgado elogio ritual que dela faz, tal como o seu biógrafo Gomes de Amorim, que quis paradoxalmente colar Garrett à redação de que ele se quis distanciar.

Para mais, como tivera essa importância uma lei que era, como diz, apenas uma base se todos os que se seguiram não a defendiam?

Como já assinalado, a lei foi recuperada e divulgada na edição n.º 80 da *Crónica Constitucional de Lisboa* de 26 de outubro de 1833, dez dias após o levantamento de Alcobaça. O propósito era o de incentivar as populações ao apoio à progressão do exército liberal através da divulgação das leis sobre a extinção dos dízimos e dos forais. Assim o dizia a portaria de Joaquim António de

Aguiar de 24 de outubro, apontando para algo que iria para além da mera divulgação: a publicação era "para que os Povos entrem quanto antes no conhecimento e fruição dos benefícios que deles lhes deve resultar e tenham mais este motivo de bem-dizer a eficaz solicitude com que o Augusto Regente destes Reinos se esmera em promover a felicidade geral da Nação". Apelava deste modo à imediata aplicação da lei.

Mas, uns meses depois, os problemas levantados pela aplicação da "lei dos forais" parecem ter lugar numa região muito diversa de Alcobaça na geografia (hoje conhecida) dos forais [MONTEIRO, 1987], uma área onde não de cobravam o mesmo género de "pesadas" prestações (os famigerados quartos). Na sessão da Câmara dos deputados a 4 de dezembro de 1834 debatia-se um protesto do concelho de Tibães [*Gazeta do governo*, 1834, p. 798-799; MOUZINHO, *Obras*, II, p. 1601] respeitante ao incumprimento da lei dos forais por Pedro José da Silva, rendeiro do extinto convento de Tibães, que continuava a pedir foros e fazendo-o desrespeitando a lei também por recorrer ao processo executivo, ou seja, aos tribunais para que este fizessem a exigência dos foros não pagos.

Mouzinho participou brevemente nesse debate parlamentar afirmando que o deputado Soares de Azevedo encarara a lei tal como tinha sido feita e esse era o seu verdadeiro sentido: saber qual era a origem dos foros havendo foral, "mostre-se, está tudo acabado". Reconhecia contudo que o recurso ao processo executivo era uma "usurpação" porque seria um privilégio que a Carta não consentia. Ora, constatamos que o foral de Tibães não tinha nas suas disposições um tributo sobre os cultivadores, mas fazia menção às propriedades detidas pelo mosteiro. Os monges, obrigados a arrolar os seus bens para efeitos da cobrança de uma segunda décima para a amortização da dívida, tinham alegado que quase todos esses bens não eram bens resultantes de doações régias. Isso sim, seriam os bens da Coroa. Havia, contudo, uma outra interpretação que considerava que todos os bens monásticos eram detidos com autorização régia.

Em todo o caso, o que importa é que os foreiros consideravam que os foros que tinham sido dos mosteiros extintos estavam abrangidos pelas disposições da lei de 1832 e não podiam continuar a ser exigidos. A "lei" ganhava desde modo uma amplitude inesperada. Extintas as ordens monásticas, esta extensão da "lei" aos seus domínios lesava os interesses da Fazenda nacional pois, se os foreiros consideravam que estavam extintos os foros, não se disporiam a remi-los. A operação financeira imaginada (em que os foreiros estariam obrigados a realizar o "capital" a que se referiam os foros) tornava-se impossível.

Estando excluída a impopular criação de novos tributos, estes bens monásticos eram um património imobilizado que desde há muito podia ser visto como objeto de uma operação de resgate e venda que possibilitaria a amortização da dívida pública. Esse processo iniciara-se com a imposição da décima eclesiástica e do quinto dos bens da Coroa em 1796 sob o ministério de Rodrigo de Sousa Coutinho. As grandes ordens monásticas, recetáculos dos filhos segundos, e os bens da Coroa que participavam na sustentação das casas da primeira nobreza [MONTEIRO, 1998] tinham uma importância económica desproporcionada do papel que esta "primeira classe" passara a ter. Eram a marca da era de hegemonia aristocrática do século XVII, mas agora desvanecida.

No mapa referente à síntese dos mapas remetidos para a definição da contribuição extraordinária em 1827-1828 publicado pela comissão interina do crédito público em 1835, de 510 mosteiros e conventos, 380 masculinos e 130 femininos, o rendimento anual global ultrapassava os 1162 contos, sendo de dízimos 345 contos, 514 de prédios urbanos e rústicos, foros, demais prestações e ainda 30 de capelas, 111 contos de vários tipos de juros e 154 de várias outras fontes.

Se se considerar que ficaria à disposição do governo o valor em prédios urbanos e rústicos e em foros e outras pensões no valor anual global de cerca de 514 contos pode-se imaginar que este

valor considerado como a representação (a 5% e consequentemente realizado através da previsão do pagamento de 20 prestações) de um "capital" de 10.280 contos que poderia ser hipoteticamente o resultado final da venda e remissão deste património. Apenas tomadas as casas masculinas, os foros representavam nesse mapa o valor global anual de 146.490.192 réis que a "lei" (se interpretada deste modo) teria oferecido aos enfiteutas, se a administração fosse forçada a renunciar à sua venda ou remissão.

Os prédios de que tinham o pleno domínio começaram a ser vendidas a partir de 1 de julho de 1835: edifícios conventuais, cercas, prédios urbanos e quintas. Esta é uma significativa transformação do panorama da propriedade. As várias quintas das ordens passaram para outras mãos, como, por exemplo, a Quinta da Abilheira comprada por 90,1 contos, mas em títulos e não em dinheiro, ou a dos Cadafaes por 82,02 contos também em títulos. Nenhuma receita efetiva se obteve destas operações.

A receita global destas vendas até final de 1836 foi de 1597,9 contos sendo as avaliações iniciais de 728,4, mas nas receitas entravam 1442,8 contos de títulos e apenas 155,1 contos de dinheiro.

Durante o primeiro semestre de 1836 as receitas foram de 1.322,9 contos (excluindo os dois mil contos em dinheiro da célebre venda das lezírias do Tejo e Sado) sendo a entrada de dinheiro de apenas 4.450.000 réis. Estas vendas nada tinham a ver com a "lei dos forais".

Mas os desenvolvimentos inesperados e imparáveis da "lei" não ficavam por aqui.

Seria previsível que fossem os foreiros — libertos dos foros pagos às ordens monásticas extintas — os que mais beneficiados. Contudo, em 1835, o deputado Passos Manuel afirmava que tinham sido os subenfiteutas os que mais tinham lucrado com a revolução (e este é o termo que utiliza). Propunha uma alteração à "lei dos forais", uma reforma (o deputado qualificava-a como uma pequena reforma) que era de justiça, não se podendo os subenfiteutas queixar da mudança agora proposta por terem sido os mais beneficiados. Dizia: aliviámos a agricultura do flagelo dos embargos e transportes; o Senhor D. Pedro deitou por terra a pesadíssima contribuição dos dízimos; as sisas foram quase aniquiladas; nunca a agricultura recebera tantos benefícios juntamente, concluía.

Declarava Passos Manuel que seria de 40 a 80 milhões de cruzados o cálculo para a indemnização política [DC, 1835, p. 115] e de 40 milhões o que razoavelmente importaria a indemnização dos enfiteutas de bens foraleiros. Este valor muito avultado — 16 mil contos — se for considerado o capital (a 5%) corresponderia a um valor anual de 800 contos que, pela aplicação inesperada da "lei", teria sido perdido pelos enfiteutas a favor dos subenfiteutas.

A alteração da lei dos forais que propunha era de "absoluta necessidade" — declarava o deputado — porque os proprietários de bens livres não tinham a obrigação de pagar tributos para enriquecerem os subenfiteutas, os quais passava depois a designar como "colonos dos bens foraleiros". Aclarava que fora isto o que fizera o decreto de 13 de agosto quando extinguira as subenfiteuses e decretara uma indemnização para os enfiteutas, a qual (para mais) deveria ter sido prévia (como ordenava a Carta) e nem subsequente fora.

Para mais, os patriotas perseguidos pelo miguelismo deviam (para efeitos de disposição prioritária de meios para a sua indemnização) ser preferidos aos "colonos", tendo estes já recebido muitas mercês e os patriotas apenas feridas e injustiças. Além disso, referindo-se a estes últimos, declarava que não podia "haver classe mais produtora do que aquela onde estão concentradas as melhores luzes do país e o amor da liberdade". Acrescentava Passos Manuel (com notável clareza) que a constituição monárquica fazia depender os direitos políticos da riqueza e era

sabido que o partido constitucional, que era rico antes de 1823, estava agora pobre e "estragado" e (concluía) um partido pobre era um partido perdido. Em suma, temos nas palavras de Passos Manuel a comprovação de que a "lei" atacara paradoxalmente a "classe média", dera mercês indevidas aos que depreciava como "colonos" e colocara patriotas e foreiros em competição pelas indemnizações.

A proposta que Passos Manuel apresentava consistia num aumento de 800 contos no tributo da décima (feito sobre a soma que esse imposto rendia em 1827) que seriam aplicados no juro de 2 ½ % dos títulos de indemnização política. Quanto às subenfiteuses em bens da Coroa e foraleiras ficariam com a natureza de "foros censos" (ou seja, sem as demais prestações e restrições previstas nos prazos enfiteuticos) e aos subenfiteutas seria permitido resgatar estes foros pagando o valor de vinte anos de rendas pelo preço médio dos dez últimos. Concluímos que deste modo a indemnização prevista dos foreiros passaria a ser desnecessária ou era transferida para os subenfiteutas.

Verificamos deste modo que o problema da aplicação da "lei dos forais" deixara de se situar no âmbito da dissolução do sistema "feudal" (como então se dizia) para se centrar na inesperada lesão dos indivíduos dos estratos medianos que ocupavam o nível da enfiteuse — a propriedade de foros — em função do favorecimento daqueles a que Passos Manuel chamava colonos. Esta dimensão do problema das indemnizações alterou substancialmente o resultado final da lei e rigorosamente não sabemos qual foi esse desfecho.

O projeto de alteração apresentado pelo visconde de Vilarinho de S. Romão na sessão de 12 de janeiro de 1836 da Câmara dos Pares confirma o que estava em causa na aplicação da lei de 1832.

Previa-se que não se aplicasse aos foros "certos e sabidos" que recebiam os particulares antes da lei e nada alteravam nos contratos de emprasamento. Definia-se que eram particulares não apenas os proprietários de bens rústicos e urbanos mas também as corporações religiosas e outras.

A aplicação ficaria então a ser muito restrita e seria anulada a sua espontânea extravasação.

Definia-se bens da Coroa como sendo os descritos nos livros de bens próprios da Coroa e ficavam sujeitos ao artigo 3.º da "lei" os que não tivessem sido transmitidos por título oneroso. Para mais, previa ainda que aquele que queria a isenção de pagamento deveria provar que eram bens próprios os bens em causa. Os litígios correriam separadamente e não impediriam a ação executiva. A disposição que dava aos deputados a decisão sobre a definição da aplicação seria revogada por alegada inconstitucionalidade.

Estudioso da primeira nobreza, NGM enfatiza os efeitos que a "lei dos forais" teve nos patrimónios das casas dessa classe. Mas esta foi apenas uma dimensão da lei. Recorde-se que a indemnização estava prevista para as casas da primeira nobreza que tivessem apoiado a causa liberal. Apenas os "indignos" — os apoiantes do miguelismo — não seriam nesta incluídos. Mas o panorama global inicial das indemnizações foi subvertido pela assinalada extensão da aplicação da "lei".

Na verdade, teve lugar uma indemnização pelo rendimento perdido de comendas. Desta temos informação que consta dos orçamentos de 1837-1838 e de 1838-1839. A estas indemnizações fez referência o marquês de Fronteira José Trazimundo nas suas Memórias para sublinhar o escasso rendimento obtido pelas terras compradas por esta via se comparado com o rendimento das comendas que anteriormente tinha a sua casa.

Quadro 1. Títulos admissíveis emitidos por rendimento de comendas

Nome	milhares de réis (a)
Agostinho Pereira de Lacerda	13.330$
Bartolomeu da Nóbrega Baldaque	510$
Conde de Linhares	5.400$
Condessa de Resende	4.170$
Duque de Palmela	12380$
Duque da Terceira	10.110$
Francisco António Prezado	1.620$
João Ferreira Sarmento	2.130$
Luís Carlos Pereira de Abreu Bacelar Castelo Branco	5210$
D. Luís Gonçalves da Câmara Coutinho	11.340$
D. Maria do Carmo Valdez e Moura	2.720$
Marquês de Castelo Melhor	21.490$
Marquês de Ficalho	4.370$
Marquês de Saldanha	4.520$
Marquês de Sampaio	11.040$
Marquês de Valença	5210$
Marquesa de Alorna	1600$
Visconde de Fonte Arcada	4.680$
	121.900$

(a) deduzidas somas que estavam em dívida à Fazenda.

Mais tarde, será Alexandre Herculano que virá a consagrar a figura de Mouzinho como a do "Legislador". Contudo, os seus textos são desconcertantes na avaliação dos efeitos da "lei". Não sendo plausível que os desconhecesse já durante os anos de 1830 e 1840 ou que não reconhecesse os numerosos problemas criados pela sua aplicação, Herculano não identifica nenhum deles, nomeadamente a entrada, ainda que imprevista, na esfera que incontestavelmente os doutrinadores liberais como Herculano não podiam deixar de considerar ser do âmbito dos direitos da propriedade e por isso sagrados: a enfiteuse.

Herculano refere-se à "grande revolução social de 1834" [*Opúsculos*, 1873, 282] mas num texto tardio, de 1858, e que se inicia com uma menção às convulsões de 1848, data fraturante da perceção do "problema social" na Europa e estranha ao tempo da redação da lei. As observações são anacrónicas. O texto — tardio — de Herculano sobre Mouzinho e a "Revolução Portuguesa" não é um texto de análise, mas um texto de intervenção política e, para mais, feita a partir do ponto de vista do desencanto perante o que é o regime liberal. O seu ponto de vista é o de uma oposição liberal ao regime liberal. Na verdade, Herculano pouco escreve sobre a lei de 1832.

O já referido texto de 1858 "Sobre a questão dos forais" [*Opúsculos*, vol. 7, 281] afirmava que o "decreto de 13 de agosto suprimira a serie primitiva [de impostos, os que origem medieval] a serie delapidada. Era uma ideia simples, clara, justa em tese." Na verdade, verificara-se logo nos anos seguintes à vitória de 1834 que a sua aplicação nada tinha de simples ou claro. Continuava Herculano: "O mal veio da insuficiência de meios na sua aplicação à hipótese". Como não explicava a que meios se referia, fica-nos a dúvida sobre a frase. Ainda Herculano: "O decreto de 13 de agosto não tivera, não podia ter em mira ofender contratos particulares sobre propriedade patrimonial". Afirmação estranha porque em princípio era uma questão que nem sequer se devia colocar. Herculano saberia porventura que fora isso mesmo o que ocorrera.

A lei de 22 de junho de 1846 que, depois de muitas vicissitudes, substituiu a de 1832 procurava repor a ordem social agrária e fiscal que a lei de 1832 tinha inadvertidamente posto em causa — a ordem salvaguardava os interesses da Fazenda e dos foreiros lesados.

A extinção inicial dos encargos propriamente senhoriais era mantida. A frase de Herculano sobre o reacionarismo da lei de 1846 poderia levar o leitor a pensar que esta tinha reposto encargos desse tipo. Mas aqui não havia nenhuma regressão. A distinção entre imposições por meio de títulos genéricos ou particulares tornou-se o eixo organizativo da nova lei: embora falível, a imposição genérica tinha a aparência de uma prestação tributária e a imposição particular tinha a aparência de ser contratual. Salvaguardava-se ainda a sobrevivência dos encargos estabelecidos por títulos genéricos sobre bens patrimoniais e também os que tivesse sido alienados por título oneroso (a venda tornara-os patrimoniais). Outro caminho seguiam os encargos sem origem em títulos genéricos e que já estivessem incorporados na Coroa em 1832 e também os que pertenciam nessa data às pessoas e corporações e que posteriormente tinham sido integrados na Fazenda, qualquer que tivesse sido o modo de aquisição inicial por essas entidades.

Esta era a primeira grande regressão: os encargos impostos em bens que tivessem sido integrados na esfera estatal pela extinção das ordens religiosas monásticas masculinas e por outras vias depois de 1832 não eram considerados na extinção alegadamente prevista pela interpretação da lei original. Os foros pertencendo à Fazenda subsistiam com modificações que incluíam a redução a ¾ do seu valor. Mas subsistiam também os foros em bens da Coroa que estivessem na posse de donatários em 1832, sendo estes reduzidos a metade. Era o ponto de aparência mais "reacionária" da nova lei já que estes foros se mantinham. A lei de 1832 não previa esta possibilidade, mas essa ausência ocorria porque nela apenas se previam duas hipóteses: ou os bens não tinham sido aforados e os donatários ficavam com a sua propriedade (uma posse sem restrições) ou, se tinham sido aforados, os enfiteutas ficavam sem esse encargo e os donatários deveriam ser indemnizados por essa perda. A lei de 1832 não era mais hostil face aos donatários do que a que a substituía.

Apontava-se na lei de 1846 para a remissão dos foros (que era detalhadamente definida) e desse modo para a possibilidade de encerramento dos conflitos através deste indemnização dos prejudicados. Definia a nova lei que não se poderiam exigir prestações respeitantes ao período entre a lei inicial e a nova. Eram desde modo reconhecidos como extintos os foros desses catorze anos.

Num ponto, contudo, a nova lei anulava efetivamente a inicial e esse ponto era o crucial: o da subenfiteuse. Comprovava de novo que este fora o efeito mais marcadamente perturbador da lei de 1832. Assim rezava o artigo 12.º:

> *Ficam subsistindo os contractos de sub-emphyteuse, ou sub-censo, estipulados em titulo especial, pela Coroa, ou Fazenda, por seus Donatários, ou por aqueles a quem sucedeu, ou por seus foreiros, e censuários ou os foros, ou censos tivessem sido impostos por titulo genérico, ou estipulados em titulo especial" com as modificações detalhadamente descritas e que apontavam para a possibilidade de remissão.*

Curiosamente, no texto de Herculano de 1858, a propósito da hipotética revisão da nova lei depois de doze anos de aplicação, o autor criticava à de 1846 a latitude prevista de remissão. Defendia uma posição que fortalecia os enfiteutas e que ia ao encontro da inscrita nas consultas da junta geral do distrito de Braga em 1848 em que se reclamava a revogação da possibilidade de remissão por ser "uma expropriação forçada" e o enfiteuta empregando o capital teria de desembolsar a sisa. Ficava o enfiteuta "sujeito à contingência da compra, sendo certo que estes foros ou pensões se reputaram sempre em muito maior valor do que outros quaisquer rendimentos".

*

Em suma, Herculano serviu-se da personagem Mouzinho para fazer a denúncia do regime liberal tal como existia. Herculano é a oposição que procura ter uma expressão doutrinal no interior do regime e por isso a sua narrativa mantém a distância em relação ao que efetivamente aconteceu com a aplicação da lei de 1832. Mouzinho faz parte da composição dessa distância ao encarnar aquilo que deveria e poderia ter sido feito de libertador (e criador de proprietários) e não foi. Mas o texto é redigido depois de 1848 e até de 1870 — o tema da desproletarização das sociedades ocupa já um lugar que é alheio ao horizonte de 1832.

A efetividade de uma revolução ocorrida em 1832 é posta em causa pelo próprio Herculano quando apresenta um balanço da venda dos bens nacionais. A "lei dos forais" e a extinção da "mais opulenta parte das corporações de mão-morta" punham à disposição da administração um "capital" que Herculano avaliava em 50 a 60 mil contos [*Opúsculos*, vol.1, ed. Serrão, p. 329-30].

A observação dos diferentes resultados da pequena e da grande propriedade em espaços geograficamente definidos do país deveria segundo ele "favorecer a multiplicação dos pequenos prédios, sobretudo no centro e na sul do reino. Não se fez, porém, isso." Pelo contrário, a propriedade "caiu geralmente nas mãos de homens opulentos, trocou-se por capitais avultados".

Foi ignorância ou crença na utilidade da grande propriedade? — perguntou. Não cria que fosse ignorância. "A verdadeira razão era o interesse pessoal dos homens influentes. Tinham-se inventado as indemnizações […] os heróis transformaram-se em chatins. […] O que não serviu para se trocar a honra política por fortuna predial desbaratou-se por preços insignificantes. Os capitalistas vieram substituir-se aos donatários, aos comendadores e aos frades" [pp. 330-1].

Onde está pois, mesmo em Herculano, a revolução de 1832? Esta revolução existira apenas como "espírito" que teria tido (talvez) alguma aplicação nesse ano, mas seguido depois por uma "desenvolução" com "tendências reacionárias" (ambos os termos são de Herculano). A "revolução de 1832" era apenas a simulação episódica de um pensamento em cuja afirmação assentava o contraste com o liberalismo-real que veementemente criticava. Herculano não pode ser tomado como autor de um modelo analítico do liberalismo. Sendo um ator, guia-se (ou aparenta guiar-se) por um ideal que não é partilhado pelos agentes comuns. O liberalismo é guiado pelos "barões" e outros interesseiros, mergulhados na avaliação imediata da "utilidade". Por isso encontramos Herculano a condenar a agiotagem [SARAIVA, 1977, 209, 251].

Ilustra essa distância entre o liberalismo-ideal e o liberalismo-real a questão da soberania. Esta deixaria de poder ser situada acima ou ser exterior ao "homem": "o homem que (…) se acha convertido em cidadão, é, ao mesmo tempo, origem e fim da sociedade; que, além dos seus direitos, tudo o mais é facto acidental, discutível, mudável. Dogmas, só o são os direitos que estão na consciência de todos, e que, portanto, são de fé. Tudo o mais é disciplinar" [HERCULANO, *Cartas*, I, 213]. A burguesia — ou a classe média — teria idealmente a missão histórica de eliminar a soberania como entidade sobre-humana e reduzir tudo ao homem e aos "princípios eternos do bom e do justo". Por isso muitos esperavam que a herança vinda da monarquia absoluta — com o seu militarismo e a sua burocracia — fossem por ela eliminados.

O que nos remete para o núcleo do tema da sociologia do liberalismo.

A CLASSE MÉDIA

A ligação entre o liberalismo e a classe média é já frequentemente identificada na época do primeiro liberalismo, tal como assinalam os autores [DCRL, pp. 562-3]. Mas estes "medianos" não são a mera descrição de uma "realidade social" e também não são um grupo social dotado de interesses comuns que em si mesmos, sem ação exterior, permitam sustentar um programa político. A "classe média" é a interpretação política de uma realidade social e que pretende conduzi-la do estado em que corresponde a uma variedade de agentes sociais inertes e rotineiros para a condição de movimentação feita sob a direção dos membros da elite que faz essa mesma interpretação.

A classe média é, por isso, um projeto que visa tornar politicamente significativa uma designação que apenas define uma localização na escala social convencional entre a primeira nobreza e a plebe. Essa posição mediana apenas se tornaria organizadora se fosse o suporte de um projeto "civilizacional". Neste processo que então se podia imaginar, "a classe média no seu desenvolvimento vai, progressivamente, fazendo conquistas nas duas classes extremas, quer dizer que ela vai atraindo os respeitos da multidão, e consecutivamente formando mais cidadãos independentes e, por isso, diminuindo a resistência supersticiosa que se tributava à classe privilegiada, e que ao mesmo tempo vai adoçando os costumes da infraclasse, e aplanando-lhe o caminho da civilização" [*Diário das Cortes Constituintes*, sessão de 29 de setembro de 1837, p. 46]. Assim explicava o deputado M. A. Vasconcelos a missão histórica da burguesia, durante a intervenção em que explicitou que a sua inspiração era a obra de Guizot: "o desenvolvimento das classes médias ia todos os dias fazendo conquistas sobre as suas classes extremas, e que um dia viria, em que ela os absorvesse".

Esta tendência era contrariada por Garrett: estava longe de ser a absorção dos extremos o que movia a classe média e era uma "bem outra" a tendência. Contrapunha-lhe outra metáfora: "[n]ão é a dilatação de um fluido que tende a nivelar-se, mas a expansão de um gás que tende somente a subir. A sua mira, o seu empenho, os seus esforços todos são para usurpar o lugar das antigas classes privilegiadas". [*Diário das Cortes Constituintes*, sessão de 9 de outubro de 1837, p. 193].

Afasta-se deste modo a ideia simples de "representação de interesses" que se revelou ser tautológica, não porque não haja interesses, não porque não se faça a sua exploração e sendo a sua defesa por vezes bem violenta, mas porque a conexão entre os alegados representantes e os representados é tomada como prévia e não como um resultado. A mera representação fecha a relação entre práticas políticas e movimentos sociais e dispensa-as de explicação.

Como já assinalei, as classes e a luta de classes são temas da época e a sua matriz é a obra de Guizot. Mas encontramo-los em vários autores em que os conflitos políticos são explicados pela sua conexão com as classes sociais. Disso é exemplo Silva Maia [1841, mas redigido em 1830] A representação das três classes que se encontra nas suas *Memórias* revela-se incapaz de explicar a conflituosidade extrema entre liberais e miguelistas. O conflito entre liberais e miguelistas fazia-se no interior da segunda classe, sendo a terceira classe (que Maia desqualifica de modo exemplar) apenas um instrumento. O autor tem manifesta dificuldade em identificar liberalismo e a classe média no seu conjunto, menosprezando a importância dos elementos medianos que são apoiantes do miguelismo. O egoísmo e a fraqueza assinalados em muitos medianos põe em causa a conexão com a causa liberal no momento em que escreve (1829-30). Mas também um conflito entre a primeira e a segunda classes não permite explicar esse conflito. Maioritariamente os membros da primeira classe colocaram-se ao lado do miguelismo mas a transferência de poder entre uma classe dominante antiga para uma nova (que se traduzia na liquidação do "feudalismo") é demasiado simples. Esta versão é uma forma de bajulação dos medianos — elevados a sujeito político — ou a heroicização retórica da "burguesia". Os medianos são o fundamento ordeiro e, desse modo, suplantam a antiga primeira ordem e são os disciplinadores dos grupos propriamente plebeus dos sem-proprietários.

*

Sem estender demasiado estas notas críticas, assinalo, ainda que brevemente, alguns outros pontos que levantam alguns problemas:

Vilafrancada

RR assinala que a chamada Vilafrancada não pode ser considerada um golpe do partido miguelista, sendo o resultado do descontentamento no interior do corpo militar face à possibilidade deste ser empurrado para um envolvimento no conflito resultante da invasão de Espanha pelo exército francês. O mais relevante é a consideração de que os "sujeitos" que se movimentam na conjuntura são incompatíveis com a simplicidade da oposição entre os dois partidos: o absolutista e o liberal. A orientação governamental sintetizada na criação de um estado de exceção — a "pátria em perigo" — fora esboçado desde o final do ano de 1822. A proclamação assinada pelo conde de Amarante em 3 de março de 1823 procurava explorar o descontentamento que iria ser previsivelmente criado pelas novas medidas extraordinárias: o governo decidira uma "grande contribuição decretada, assim como um formidável recrutamento, a fim de conduzir vossos filhos às campinas de Espanha a combater exércitos que só vêm em auxílio da nossa causa" [*Documentos*, vol. 1, p. 656].

Os governantes que conduziam a aplicação destas medidas confrontavam-se com a persistência à aversão ao serviço militar e, para mais, com a falência da passagem das tarefas de recrutamento para as Câmaras que as Cortes tinham decidido após a dissolução das ordenanças [ofício do ministro da guerra Manuel Gonçalves de Miranda de 22 de maio de 1823, *Documentos*, vol. 1, p. 691]. Mas, mais do que isso, o corpo militar recusou a nova orientação e favoreceu uma mudança política que retirasse Portugal da guerra que se iria porventura travar em Espanha.

Apesar de se apresentarem inicialmente em sucessivas reuniões das Cortes para manifestarem o seu apoio à orientação seguida após o levantamento do "partido transmontano", os comandantes dos corpos acabaram por afrontar o governo e impor uma orientação que retirava o reino de um possível envolvimento na guerra em Espanha [Costa, 2024].

Proibição da importação de cereais

Na entrada Agricultura [DCRL, José V. Serrão, p. 421] não é dado relevo ao projeto de substituição do fornecimento de cereais sobretudo para a cidade de Lisboa feito a partir do exterior para os cultivadores do reino que passariam a beneficiar das elevadas somas que pagavam essas importações.

A questão tinha sido levantada anos antes, durante a guerra. Assim, assinalava-se que o consumo dos habitantes de Lisboa nos 10 anos que decorreram do 1.º de Janeiro de 1798 até ao último de Dezembro de 1807 no artigo de grãos "Formentaceos" estrangeiros foi de 999.519 moios e 17 alqueires que custaram ao público e ao Estado 36.781.781.134 réis em numerário efectivo.

Um projecto datado de 5 de Outubro de 1808, depois de referir esta saída de mais de nove milhões de cruzados em numerário efetivo, dava conta que a "desgraçada experiência do ano pretérito" mostrara que o pão não faltava ao reino de Portugal, mas tão somente aos trezentos mil habitantes de Lisboa e que nas províncias havia quase em todos os anos um excedente capaz de fornecer a capital. Por consequência, poder-se-ia evitar a desastrosa exportação desse imenso cabedal [ANTT, Condes de Linhares, maço n.º 23, n.º 35 e 36].

Em 1821 debate-se nas Cortes Constituintes a proibição dos cereais estrangeiros. Isto porque o "nosso pão não pode concorrer no mercado público com o pão estrangeiro e devem proibir-se os cereais estrangeiros (ou com restrições)" — Pereira do Carmo no [DC, 12 de abril de 1821, p. 537]. Deve ser dada preferência às produções da agricultura doméstica no mercado interno e para tal seria necessário garantir um preço atrativo para os lavradores do país. Tratar-se-ia de uma curiosa intervenção política destinada a criar um mercado protegido para os produtores de cereais e que se fazia contra a integração parcial num rede de trocas internacional. Mas tinha uma dimensão de subversão da tradição de equilíbrio social: "Esta mania de ter pão barato, quer dizer, por um preço que desanima a agricultura (…) tem sido uma causa poderosíssima da decadência da nossa agricultura".

Outra medida enunciada de fomento agrário era a criação de explorações intensivas do tipo das defendidas pelo deputado Avelar Brotero na sessão n.º 50 das Cortes Constituintes de 1821-22 [DC, p. 458] para o fornecimento de Lisboa: "Como havemos de dar pão à capital sem cultivar as províncias? O Algarve e a Beira estão em decadência […] Mas vamos ao Alentejo: como havemos de dar a esta província grão para a capital? […] É preciso que o governo estabeleça granjas: estas granjas com sete, oito ou dez homens cada uma, podem das cem, duzentos ou trezentos moios de trigo" para a capital. O projeto de Brotero — que dizia ser inspirado num dos melhores economistas de França e Inglaterra — não é um projeto de povoação do Alentejo. "Se estabelecermos paróquias com muitos habitantes e repartirmos os baldios em pequenas porções certas, os habitantes absorvem todo o produto." São necessárias grandes herdades e indivisíveis. Os capitalistas e corpos de mão morta devem ser obrigados a aforar ou mesmo a vender

as terras. O projeto rompia com duas tradições: o prestígio da pequena exploração e a associação entre exploração agrária e povoamento. Muito além disso, punha em questão o princípio básico do governo paternalista.

Finanças públicas

Na entrada sobre finanças públicas, JLC cita a certo passo estudos recentes que "a partir de dados recolhidos nos livros de receita e despesa corrente do tesoureiro mor do Erário Régio" mostrariam que se "manteve uma situação equilibrada entre receitas e despesas efetivas" e isso explicar-se-ia porque "uma parte substancial das despesas militares incorridas durante as guerras napoleónicas foi compensada pelo auxílio britânico" [DCRL, p. 908]. Ora, tudo aponta para um erro metodológico: os livros referidos do tesoureiro mor não permitem avaliar o valor do défice pois contabilizam as entradas anuais (e o saldo vindo do ano anterior) e as despesas pagas durante esse tempo, mas não incluem as despesas não pagas e representadas por papéis de dívida. Para mais, sabemos que o chamado "auxílio britânico" não substitui despesas do Erário, agregou um aumento substancial da despesa militar. Não houve situação equilibrada durante esses anos e foi criada sempre nova dívida. Dispomos de informação sobre a sua dimensão.

A dívida pública nas vésperas de 1820 era segundo a comunicação dos governadores do reino ao rei de 17620 contos. A soma dos défices de tesouraria dos anos de 1818 e 1819 tinha sido de mais de 4808 contos que se somavam aos mais de 12811 contos de dívida acumulada dos anos 1809 a 1817. A despesa saldada dos dois anos sendo de 8310,8+7677,4 = 16 mil (8 mil por ano). A despesa excedia a receita anualmente em 5 milhões de cruzados, tal como assinalavam os governadores [PITEIRA SANTOS, 106-7]. Usando estes números, podemos imaginar que a dívida correspondia a cerca de 2,2 anos de receitas públicas efetivas ou a 22% do "PIB-mínimo" de 80 mil contos se considerado o cálculo de Franzini em 1846.

A dívida flutuante [FRANZINI, 1827, 3] corresponderia a um valor de 10564 contos, mas o autor detalhava que o valor de títulos sem juros era inicialmente de 11680 contos dos quais tinham sido retirados (a 26%) 5960 e por isso restavam 5720 que considerava que nunca valeriam mais de 50% pelo que apenas considerava um valor de 2860 contos (o valor inicial de 11680 estava deste modo reduzido a 25% do inicial). O valor nominal inicial da dívida teria sido inicialmente de mais 8820 contos perfazendo o total de 19384 contos.

A imaginada ausência de défice nos anos durante e após a guerra na Península constitui um erro de análise que resulta de uma conclusão precipitada sobre fontes das quais não se pode retirar essa informação.

Um outro aspeto, que apenas identifico, refere-se à afirmação de que o "encaixe financeiro" da venda dos bens nacionais "não foi suficiente para garantir o saneamento das contas públicas, objetivo este ainda mais prejudicado devido à enorme quantidade de papel-moeda utilizado na compra de bens nacionais" [DCRL, p. 919]. Na verdade, não há lugar a esse encaixe já que os bens foram comprados sobretudo através de títulos de indemnização pelo que a única dívida que foi saldada deste modo foi a da fidelidade dos apoiantes de D. Pedro lesados pelo miguelismo, ou seja, no campo social e político. A base social do novo regime recebeu os títulos admissíveis na compra de bens nacionais pelas perdas que alegadamente tinham resultado do seu empenhamento na luta contra os miguelistas. Os apoiantes ganharam desafogo e eram remunerados desta forma.

BIBLIOGRAFIA

AMORIM, Francisco Gomes (1881-84), *Garrett: memórias biográficas,* 3 vols., Imprensa Nacional.

CARNEIRO, Manuel Borges (2017), *Parábolas acrescentadas ao Portugal Regenerado*, CHAM -Humus.

COSTA, Fernando Dores (2022), Mouzinho or the unforseen Revolution, *e-Journal of Portuguese History*, vol. 20, number 2, December 2022.

COSTA, Fernando Dores (2024), O final do ciclo revolucionário de 1820 — a Vilafrancada*, Trabalhos de Antropologia e Etnologia,* n.º 64, 111-136.

Documentos para a História das Cortes…, vol. 1.

Diário das Cortes de 1821, 1835 e 1837.

FRANZINI, Miguel M. (1927), *Ensaio sobre o orçamento da dívida pública*.

HERCULANO, Alexandre (s.d.), *Cartas*, Bertrand, 2.º ed.

HERCULANO, Alexandre (s.d.), *Opúsculo*s, Bertrand.

MONTEIRO, Nuno G. (1987), Revolução liberal e regime senhorial, *Revista Portuguesa de História*, XXIII, 141-82.

MONTEIRO, Nuno G. (1998), *O Crepúsculo dos Grandes*, INCM.

MONTEIRO, Nuno G. (2003), *Elites e Poder*, ICS.

Orçamento para os anos de 1837-1838 e de 1838-1839.

PEREIRA (1983), *Livre-câmbio e Desenvolvimento económico*, Sá da Costa, 2.ª ed., Sá da Costa.

SANTOS, Fernando Piteira (1980), *Geografia e Economia da Revolução de 1820*, 3.ª ed., Europa-América.

SARAIVA, António José (1977), *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, Bertrand.

SILVEIRA, J. X. (1989), Mouzinho, *Obras*, 2 vols., F. C. Gulbenkian.

SORIANO, Simão Luz (1846), *História do cerco do Porto*.

ROMA E OS INDÍGENAS: A SUBMISSÃO PELO PRIVILÉGIO

por

José d'Encarnação[1]

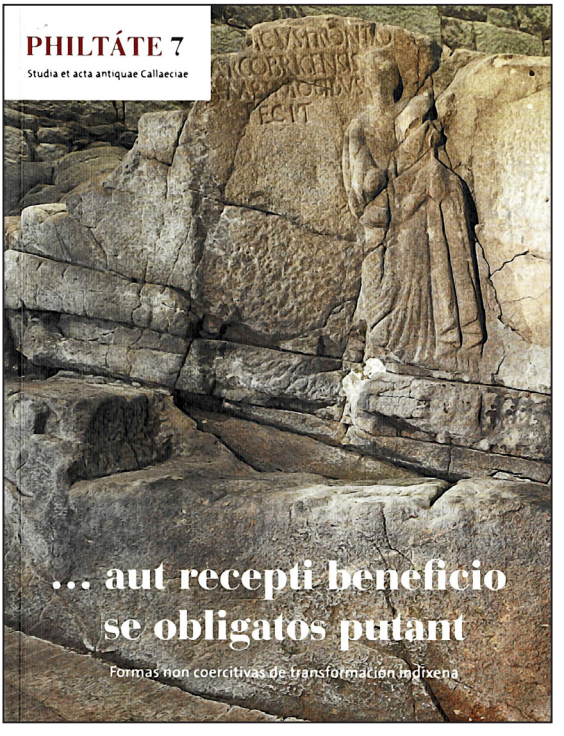


Fig. 1. Capa do livro em recensão

Há um adjectivo grego que, na sua simplicidade, veicula mensagem plena de significado e simbolismo: φίλτατος. Carrega consigo a ideia de "caríssimo". Usado no neutro, envolverá o conceito de "coisas que nos são muito queridas".

Certamente foi esse o intuito de María Dolores Dopico Caínzos e Manuel Villanueva Acuña, promotores, há dez anos, da colecção PHILTÁTE, de subtítulo "Studia et acta antiquae Callaeciae", 'Estudos e actos da Galécia Antiga'.

[1] Professor catedrático aposentado. Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património.

Muito queridas lhes eram as origens da sua Galécia, penhor de uma identidade a preservar e nobilitar. Certo foi que esse empenho acarretou o de outros e, a propósito do que fora — e como fora — o contacto entre as comunidades indígenas e os potentes e insaciáveis tentáculos do Império Romano, foi possível, mercê de uma notável e amistosa colaboração de investigadores das mais diversas instituições, não apenas peninsulares, termos, hoje, uma percepção bastante nítida dos sábios recursos a que o poder central romano mui engenhosamente soube lançar mão para obter os seus intentos.

Dispormos de sete volumes, regularmente publicados com grande qualidade gráfica e científica, desta série é *opus* de muito louvar, mormente por essas suas características únicas (regularidade e qualidade), adjetivo que não tenho receio de vir a ser contestado, porque corresponde à verdade.

Por conseguinte, perante a edição do volume 7, datado de 2025, a primeira palavra tem de ser do maior aplauso aos dois diretores científicos da colecção e ao Serviço de Publicações da Deputación de Lugo, por ter aceitado levar a cabo esta iniciativa de excelência.

Tem o volume como ponto de partida uma frase colhida nas *Catilinárias* de Cícero (4.22) acerca da forma como devem ser tratados os inimigos. A primeira parte da frase (*aut opressi serviunt,* 'ou bem que nos hão-de servir oprimidos') serviu de mote para o volume 6, em que se preferiu falar das formas coercitivas da intervenção romana em relação às comunidades indígenas. Neste optou-se pela disjuntiva *aut recepti beneficio se obrigatos putant,* 'ou, recebido o benefício, as suas obrigações assumam'. Ou seja, como se explicita no subtítulo do volume, aqui vai tratar-se das "formas não coercivas de transformação indígena".

E ser 'não-coercivo' equivale (equivalia e continua a equivaler, em todos os tempos) a uma outra expressão, quiçá mais dura, mas, no fundo, deveras equivalente: a "repressão pelo privilégio", estratagema, aliás, bem conhecido de todas as teorias políticas ao longo dos tempos: privilegio-te para melhor te dominar! Neste caso dos indígenas, os benefícios para obter *amicos utiles* (para se usar a expressão de César, no seu livro *De Bello Gallico,* 'Sobre a Guerra das Gálias', 4.7.4, aduzida pelos editores na Apresentação), poderiam ser «a imunidade fiscal, o aumento do território, a autonomia jurídica, o respeito pelos seus *iura* [direitos] e formas políticas e outros estímulos pessoais ou públicos». Roma também nesse aspecto constitui a grande mestra na acção!

Mais uma vez — e igualmente esta atitude é de mui grande louvor — os editores optaram por incluir no volume contribuições de autores das mais diversas proveniências, com a mais ampla liberdade de abordar o tema de ângulos diversificados, em clima de mui saudável interdisciplinaridade, pois temos abordagens que vão desde a Arqueologia, a Linguística, a Epigrafia, a Numismática, a História propriamente dita e, até, o Direito!

Fastidioso seria analisar — mesmo que mui sinteticamente — os 15 contributos publicados. Permita-se que me limite a breves alusões, passíveis, em meu entender, de dar logo conta da importância do conteúdo expendido.

Gonzalo Cruz Andreotti, da Universidade de Málaga, esclarece (p. 15-28) o modo como o geógrafo Estrabão viu o processo da implantação romana. Escreveu a sua *Geografia,* como se sabe, no contexto da *Pax Augusta* e, por isso, não é de admirar que diga: Iberos e Celtiberos já vestem à maneira romana, são 'togados'.

F. Wulff Alonso, também da Universidade de Málaga, mostra (p. 31-57) como, na *Hispania,* se revela o 'insidioso efeito da paz', que se me afigura passível de resumir-se numa das suas frases do final: "Roma segue, o ouro das minas continua a fluir, os soldados auxiliares da zona vão-se dispersando pela ecumene e a paz continua mudando e integrando" (p. 54).

Dolores Dopico (da Universidade de Santiago de Compostela), Juan Santos Yanguas (da Universidade do País Basco) e Armando Redentor (Universidade de Coimbra) centram-se (p. 59-80) na análise de formas de integração "não violenta" no Noroeste hispânico: uma 'política de Estado', o uso das elites locais como instrumento de transformação e o contributo dado pela onomástica constituem os três tópicos abordados.

Sabine Lefebvre (Universidade de Bourgogne-Europe), que recentemente se tem voltado para o estudo da África Romana, aduz (p. 83-101) exemplos de precoce adesão à 'romanidade' por parte das populações conquistadas, exemplos que colheu nos *corpora* epigráficos, nomeadamente de *Volubilis* e *Lepcis Magna.* Tal se evidencia, por exemplo, na imitação da denominação das cidades romanas, na adopção das instituições romanas, na criação de um enquadramento urbanístico de tipo romano.

Dois investigadores da Universidade Ca'Foscari, de Veneza, com muito ampla bibliografia (p. 122-129), Lorenzo Calvelli e Giovannella Cresci Marron, colheram vestígios dessa 'romanização' não coerciva na documentação epigráfica de *Venetia* (p. 103-129): monumentos em que há, a par, designações vénetas e latinas; as dificuldades epigraficamente sentidas no reconhecimento étnico; o bilinguismo; a coexistência de divindades; enfim, "mecanismos de interacção que determinaram a passagem das realidades indígenas ao mundo romano" (p. 121).

Anna Marinetti e Luca Rigobianco, também da mesma universidade de Veneza, perguntam, por seu turno (p. 131-157), se a afinidade entre Vénetos e romanos já vem de longa data. A sua resposta é afirmativa: a língua, pelo que as inscrições podem confirmar, sofreu uma transição sem qualquer espécie de conflito: a transformação indígena decorreu com a mais ampla serenidade.

Já Tomaso M. Luchelli, igualmente da Ca'Foscari, mostra, no que às amoedações diz respeito, haver transformações (p. 159-170): após a conquista, as moedas passaram a ter novas funções e significados: "A transformação das produções monetárias não-romanas resultou, verosimilmente, da necessidade de adaptação a novas situações, sem, no entanto, qualquer influência coerciva".

Michel Tarpin (Universidade de Grenoble Alpes) dissertou, por sua vez, acerca do vocábulo *castellum*, na literatura geográfica latina e a sua tradução grega (p. 173-194). Sabemos quanto o significado da palavra provocou discussão na história da Hispânia, nomeadamente em relação à Galícia e à Lusitânia. Michel Tarpin sublinha a função onomástica do vocábulo e compara o seu uso ao da palavra *fora* a identificar aglomerados populacionais da península itálica, "que conservaram essa designação mesmo após serem municípios" (p. 190).

Francisco Folgueira Ríos (Universidade de Santiago) e Manuela Martins (Universidade do Minho) preferiram abordar o papel que teve a cidade de *Lucus Augusti* como elemento da transformação do território e das comunidades indígenas que o habitaram, no decurso da primeira metade do século I d. C. (p. 197-225). Opinam que, não estando o mundo "rural" do Noroeste hispânico isolado das cidades, mas sim bem relacionado com elas, foi a própria população indígena — não desprovida de algum 'arcaísmo' — que operou a transformação dentro do novo contexto da dominação romana (p. 220).

Muito diferente constituiu a perspectiva de análise assumida por dois investigadores da Universidade de Santiago: Manuel Villanueva Acuña e Patrícia A. Argüelhas Álvarez (p. 227-247): que papel terá exercido a rede viária e o povoamento para a reestruturação das comunidades galaico-romanas? Acentuam, por exemplo, que — pese muito embora que ainda haja investigação por fazer — também os núcleos de menor população não devem ser esquecidos, quer "pelas suas funções comerciais, mineiras, pesqueiras, agrícolas, quer pelo seu protourbanismo romanizado" (p. 242).

Da universidade de La Sapienza, de Roma, chega-nos o contributo de David Nonnis e Maria Cristina Biella (p. 249-279), centrado na colónia de *Alba Fucens,* cujo panorama cultural e vida religiosa analisam "desde os Équos à colónia latina". Cito, em jeito de conclusão, apresentada a partir dos dados epigráficos: "A língua, as fórmulas, a terminologia introduzidas pelos recém-chegados são também apropriadas pela componente indígena da população" (p. 270).

Ignasi Grau Mira, da Universidade de Alicante, mostra como a transformação de santuários e lugares de culto durante a dominação romana muito contribuiu para a agregação social e a participação comunitária, na área oriental da Ibéria (p. 281-301). Refere, por exemplo, que a participação da população em rituais (como oferendas e práticas de comensalidade) fomentou a criação da comunidade, não havendo sinal de qualquer dominação coerciva aquando das chegada dos Romanos.

Também nesse âmbito religioso se situa a contribuição de Romero Dell'Era (Universidades de Lausanne e Sapienza), quando, ao analisar as inscrições sacras da época imperial da área alpina central (p. 313-321), 'sente' que indígenas e romanos se entenderam bem, ainda que a época romana haja contribuído para emprestar nova roupagem às divindades indígenas, mais "adaptadas às características dos locais, às exigências e aos hábitos dos homens e mulheres que ali habitavam" (p. 303), mormente a nível da tipologia dos monumentos e do formulário usado.

Estíbaliz Ortiz-de-Urbina Álava, da Universidade do País Basco, debruçou-se (p. 323-357) sobre o papel das actuações imperiais (nomeadamente invocando as suas 'virtudes'), no quadro cronológico do Alto Império na Hispânia: "Territórios cívicos *ex auctoritate Caesaris*", "Comunidades cívicas e magistrados *ex beneficio imperatoris*" e "*Res Publica ex/cum indulgentia imperatoris*" são as três partes do seu contributo — actuações, conclui, que "incentivaram a comunicação entre o imperador e as *civitates* hispanas e os seus representantes institucionais ou os colectivos cívicos, os quais dão mostras da sua lealdade ao *princeps* (p. 352).

O rol das comunicações apresentadas na reunião científica celebrada em Lugo no mês de Junho de 2024, de que este volume se faz eco, termina com a análise do contingente da Guarda Pretoriana nos séculos I e II d. C., feita por John R. Partterson, da Universidade de Cambridge (p. 359-377). Valerá a pena reler este texto, porquanto revela, por exemplo, a existência de significativas tensões entre o prestígio associado ao serviço na Guarda Pretoriana e as condições físicas e sociais em que esse desempenho era exercido. Vivendo no quartel, não podiam casar; se morressem, as cerimónias fúnebres eram modestas e organizadas pelos colegas; se conseguiam resistir aos 16 anos de serviço, a possibilidade de promoção social dependia dos 'conhecimentos' que já tivessem adquirido…

No final do volume, vem o rol dos resumos e das palavras-chave.

Ainda que me haja cingido a dar muito pálida ideia de cada contributo, só a sua enumeração, creio, seria bastante para aquilatar do elevado interesse histórico do volume. A justificar o maior aplauso aos editores!

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

VOLUME LXVI – 2026

CONSELHO REDATORIAL

Álvaro Campelo Pereira | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**
Álvaro Domingues | **Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto**
Ana Margarida Aparício do Vale | **CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
André Tomás Santos | **Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, CEAACP**
António Manuel S. P. Silva | **CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Armando Malheiro da Silva | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Augusto Santos Silva | **Faculdade de Economia da Universidade do Porto**
Brian Juan O'Neill | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**
Catarina Casanova | **ISCSP – Universidade de Lisboa**
Christian Fierens | **Psicanalista, Doutor em Psicologia. Associação Psicanalítica Internacional**
Clara Saraiva | **ICS – Universidade de Lisboa**
Cristiana Bastos | **ICS – Universidade de Lisboa**
Eugénia Cunha | **Departamento de Ciências da Vida da Universidade de Coimbra**
Fátima Sá e Melo Ferreira | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**
Fernanda Ribeiro | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Fernando Jorge Dores Costa | **Instituto de História Contemporânea-FCSH-UNL**
Henrique Gomes de Araújo | **Universidade Católica, Porto**
João Leal | **Centro em Rede de Investigação em Antropologia (FCSH-UNL)**
João Muralha Cardoso | **Universidade de Coimbra, CEAACP**
João Pedro Paiva Gomes da Cunha Ribeiro | **Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**
João Paulo dos Santos Pina-Cabral | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**
Jorge Freitas Branco | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**
Jorge Leandro Rosa | **Instituto de Filosofia da Universidade do Porto**
José Alberto Rio Fernandes | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Julian Thomas | **University of Manchester, Reino Unido**
Luís Manuel Soares dos Reis Torgal | **Universidade de Coimbra**
Luísa Tiago de Oliveira | **ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa**
Luiz Oosterbeek | **Instituto Politécnico de Tomar – CGEO**
Maria de Jesus Sanches | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Marina Prieto Afonso Lencastre | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**
Patrícia Ferraz de Matos | **Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa**
Paula Godinho | **Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa**
Paula Mota Santos | **Universidade Fernando Pessoa, Porto**
Philippe Descola | **Collège de France, Paris**
Sérgio Alexandre da Rocha Gomes | **CEAACP, Universidade de Coimbra**
Sérgio Emanuel Monteiro Rodrigues | **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**
Tim Ingold | **University of Aberdeen, Reino Unido**

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 66 - ISSN 2183-0266

Preâmbulo
Vítor O. Jorge
Making, Growing, Learning
Tim Ingold

D O S S I Ê
EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR NOS AÇORES
Apresentação
João Leal, Maria Manuel Quintela & Fátima Santos
Impérios Incertos. A Crise das Festas do Espírito Santo em Santa Maria (Açores)
João Leal
Biografia de uma Romaria Quaresmal de Mulheres no Nordeste (São Miguel)
Maria Manuel Quintela
Tradição e Inovação nas Cavalhadas de São Pedro da Ribeira Seca (Ribeira Grande)
Fátima Santos

The Rise and Fall of the Taskscape in Archaeology
Julian Thomas
Ontologia Desorientada em Relação ao Objeto; ou, o Sujeito de *O que é o Sexo?*
Russell Sbriglia
Rumo a uma Arqueologia Pós-Paradigmática
Kristian Kristiansen
O Papel do Ativismo Socioambiental na Transição Energética Socialmente Responsável
Geraldo Barboza de Oliveira Junior, José Machado Moita Neto & Maírton Celestino da Silva
A Cidade já não é o que era
José Alberto Rio Fernandes
Ontologias da Natureza e Culturas Digitais. Pensando as Fronteiras Éticas com a Inteligência Artificial
Marina Prieto Afonso Lencastre
Os Caminhos da Contrarrevolução: o Ruidoso e o Íntimo. O Caso de Portugal em 1975
Fernando Dores Costa
Daqui Houve Nome o Arquivo da Torre do Tombo: o Funcionamento do Arquivo Régio no Castelo de São Jorge (Séculos XIV a XVIII)
Fernanda Ribeiro
As Energias Renováveis e o Idílio Pastoral em Portugal
Luís Silva
Sorel e o Direito à Greve Geral
Maria João Cantinho

D O S S I E R
UN AUTRE COMMENCEMENT POUR LA PSYCHANALYSE. L'INCONSCIENT ET LA JOUISSANCE DE L'ÊTRE QUI PARLE [UM OUTRO COMEÇO PARA A PSICANÁLISE. O INCONSCIENTE E O GOZO DO SER FALANTE]
Christian Fierens.
Conférence 1: Le Temps des Discours
Conférence 2: Oser la Folie de l'Inconscient
Conférence 3: Pas Encore ou le pas de *Encore*
Conférence 4: La Répétition et l'Invention de l'*Ego*

Le Temps de Détresse. Reposer dans le Mouvement du Dire
Freddy Guilloteau
Erros deles, má Fortuna, Amor Dolente — para uma Leitura do "Episódio do Adamastor" (Os Lusíadas) e de "Lamento della Ninfa" (Madrigali Guerrieri et Amorosi)
Susana Guimarães e Castro
Cortejos, Desfiles, Paradas, Manifestações, Procissões: Algumas Reflexões Ocasionais
Vítor Oliveira Jorge

R E C E N S Õ E S
Notas Críticas ao Dicionário Crítico da Revolução Liberal
Fernando Dores Costa
Roma e os Indígenas: a Submissão pelo Privilégio
José D'Encarnação